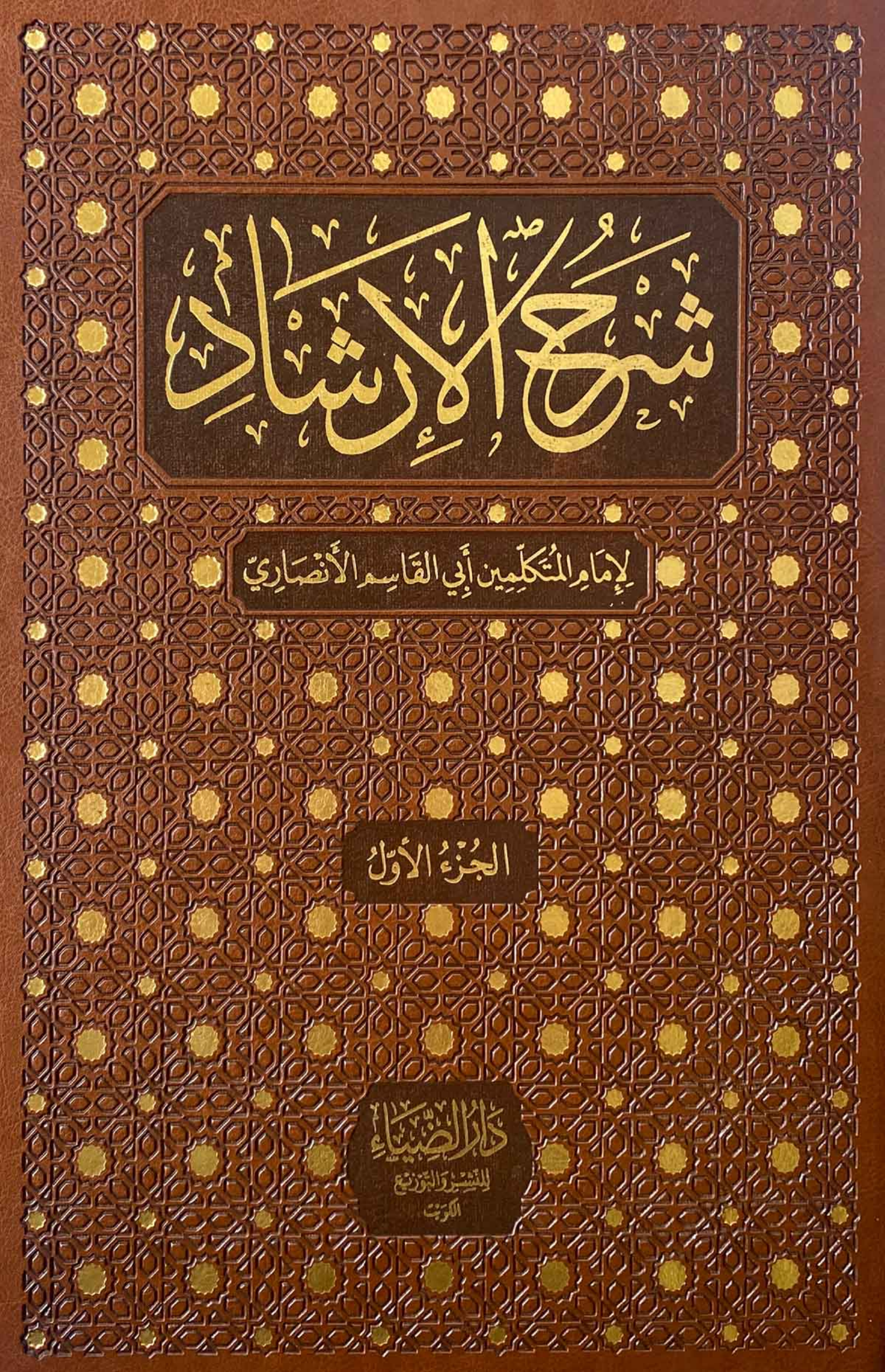
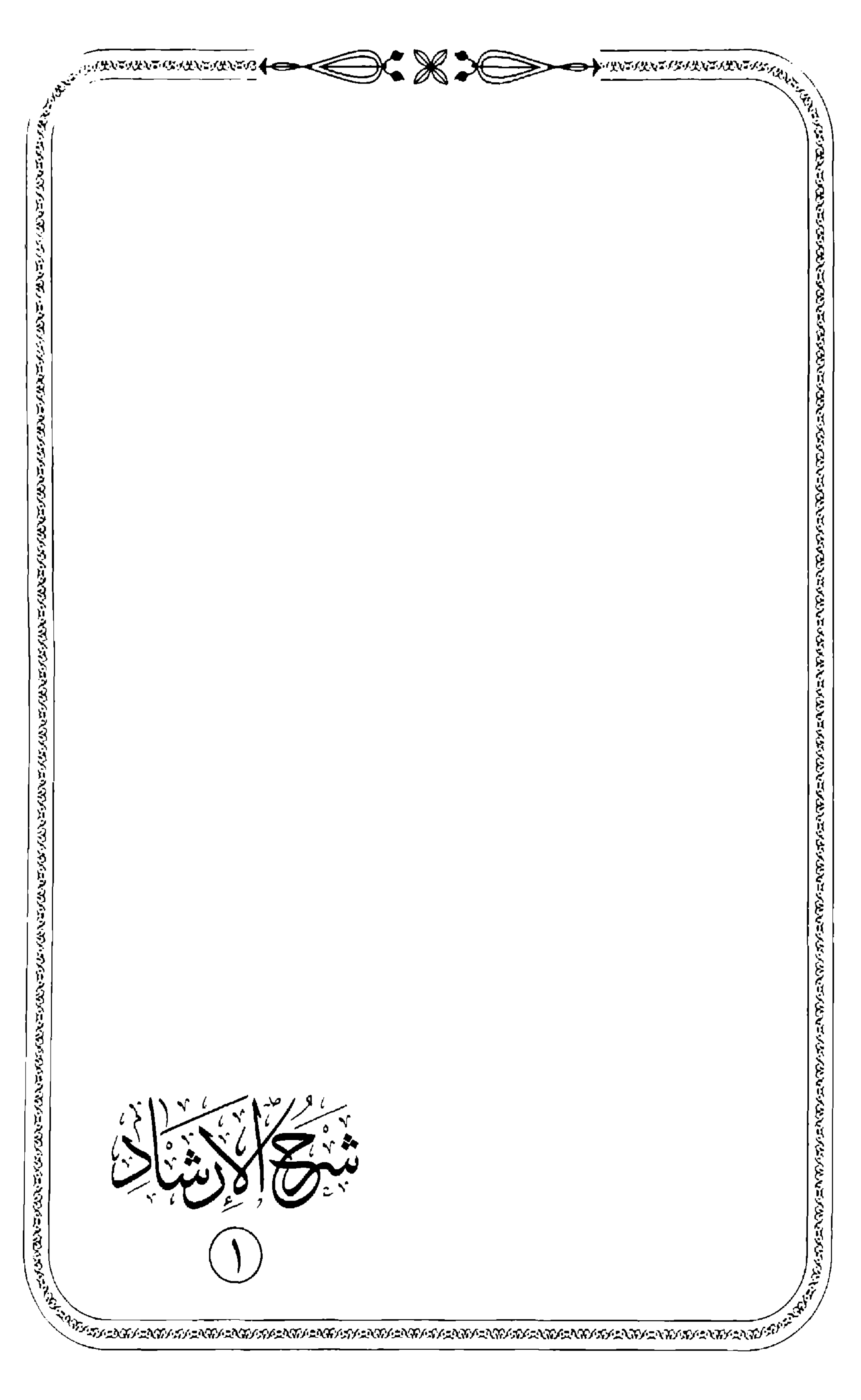

شَرْحُ الإِرْشَادِ
لإمامِ المتكلِّمين أبي القاسِمِ الأنصارِيّ
الجزءُ الأوّلُ
دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت


شرح الإرشاد
١

دَارُ الضِّيَاءِ
لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ
الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص.ب: ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي: ٣٢٠١٤
تلفاكس: ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال: ٠٠٩٦٥٥٠٤٠٩٩٢١
Dar_aldheyaa2@yahoo.com
Abdou20201@hotmail.com



الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م
بلد الطباعة: بيروت - لبنان
التجليد الفني: شركة فؤاد البعينو للتجليد ش.م.م.
بيروت - لبنان
www.daraldeyaa.net
info@daraldeyaa.net

الموزعون المعتمدون

- **دولة الكويت**
  - دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ نقال: ٥٠٤٠٩٩٢١
- **جمهورية مصر العربيّة**
  - دار الأصالة للنشر والتوزيع - المنصورة محمول: ٠٠٢٠١٠٠٠٣٧٣٩٤٨ محمول: ٠٠٢٠١٠٩٨٣٢٥٨٣٢
- **المملكة العربية السعودية**
  - مكتبة الرشد - الرياض هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢ - ٢٠٥١٥٠٠
  - دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
  - دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة هاتف: ٦٣١١٧١٠
  - مكتبة المتنبي - الدمام هاتف: ٨٣٤٤٩٤٦ فاكس: ٨٤٣٢٧٩٤
- **برمنكهام - بريطانيا**
  - مكتبة سفينة النجاة هاتف: ٠٠٤٤٧٤٧٢٠٤٢٨٢٤ هاتف: ٠٠٤٤٧٤٩٥٠٧٤٠٢٥
- **المملكة المغربية**
  - دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٢٧٤٨١٧
- **الجمهورية التركية**
  - مكتبة الإرشاد - إسطنبول هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠
- **جمهورية داغستان**
  - مكتبة ضياء الإسلام هاتف: ٠٠٧٩٨٨٣٠٣١١١١ - ٠٠٧٩٨٨٧٧٣٠٣٠٦
  - مكتبة الشام - خاسافيورت هاتف: ٠٠٧٩٢٨٨٧٢٩٥٠٥ - ٠٠٧٩٢٨٨٦٦١٤٧٤
- **الجمهورية العربية السوريّة**
  - دار الفجر - دمشق - حلبوني هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ فاكس: ٢٤٥٣١٩٣
- **الجمهورية السودانية**
  - مكتبة الروضة الندية - الخرطوم - شارع المطار هاتف: ٠٠٢٤٩٩٩٠٠٤٣٥٧٩
- **المملكة الأردنية الهاشميّة**
  - دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان هاتف: ٠٦٤٦٥٢٣٩٠ - ٠٧٨٨٢٩١٣٣٢
- **دولة ليبيا**
  - مكتبة الوحدة - طرابلس، شارع عمرو ابن العاص هاتف: ٠٩١٣٧٠٦٩٩٩ - ٠٢١٣٣٣٨٢٣٨



شرح الإرشاد

لإمام المتكلمين
أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري
تلميذ إمام الحرمين
رحمهما الله تعالى
(المتوفى سنة ٥١٢ هـ)

حققه وقدم له
أ.د. خالد بن حماد العدواني

الجزء الأول

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

بسم الله الرحمن الرحيم

المقَـدمَـة

«بالله أستعينُ وإيَّاه أحمدُ، وعليه أتوكلُ ومنه أستهدي، وبه ألوذُ وفيه أجاهدُ، له الفضلُ والثناء الأسنىٰ، وله الصفاتُ العلىٰ والأسماءُ الحسنىٰ. اللهم كن لنا ولا تكن علينا، وأَعِذْنا مِن هواجس أنفسنا ومُضِلات آرائنا وخواطرنا، وأَمِدَّنا بلطفك العزيز، وأَقْبِلْ علينا بوجهك الكريم.

اللهم اجعل صدري خزانةَ توحيدك، ولساني مفتاحَ تمجيدك، وجوارحي في حَرَمِ طاعتك؛ فإنه لا عِزَّ إلا في الذل لك، ولا غنىٰ إلا في الفقر إليك، ولا أَمْنَ إلا في الخوف منك، ولا قرارَ إلا في القلق نحوك، ولا رَوْحَ إلا في النظر لوجهك، ولا راحةَ إلا في الرضا بقسمتك، ولا عَيْشَ إلا في جوار المقربين عندك.

اللهم اجعل سَعْيَنا فيما يُقَرِّبُ إليك، وكَدَّنا فيما يُوجِبُ رضاك، وقُدْ بزمامنا مِن حولنا وقوتنا إلىٰ حولك وقوتك، واهدنا الأرشدَ، والأوفقَ فالأوفقَ، والألطفَ فالألطفَ.

اللهم ونسألك أن تُهْدِيَ إلىٰ رسولك وصَفِيِّك وخِيرَتِك من خلقك، مِن الصلوات: أفضلَها وأزكاها، وأتمها وأنماها، وأعدلَها وأوفاها، واجعلها وسيلةً لنا إلىٰ نيل شفاعته والوصول إلىٰ كريم وجهه؛ إنك أنت الجواد المنان والرحيم الرؤوف»[1].

وبَعْـد:

فإن مِن سعادة المرء وحُسْنِ توفيق الله له: أن يُعَرِّفَهُ الله بأحبابه وأوليائه،

---

(١) هذه خطبة الإمام أبي المظفر السمعاني (المتوفىٰ سنة: ٤٨٩هـ) في مقدمة كتابه: «الاصطلام».

وأن يرزقَه صحبتَهم وخدمتَهم، وأرجو أن يكون هذا العملُ الذي أُقَدِّمُه اليومَ داخلًا في نطاق خدمتهم؛ إذ نشر آثارهم ومؤلفاتهم ـ على الوجه الذي يَحْسُنُ ـ هو مِن أعظم أنواع البر بهم والقيام بخدمتهم.

وإمامُ المتكلمين وناصرُ السنة أبو القاسم الأنصاري (المتوفى سنة: ٥١٢هـ) هو مِن جملة أفراد هذه الأمة في العلم والعمل؛ فقد كان إمامًا من أئمة التحقيق والتدقيق في علم أصول الفقه والكلام والتفسير وغيرها من العلوم، وكان عارفًا صوفيًّا زاهدًا ذا قَدَمٍ راسخةٍ في علم السلوك والتصوف.

وقد أسعد اللهُ أبا القاسم الأنصاري؛ فجعله مِن أعيان ومُقَدَّمي تلاميذ إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (المتوفى سنة: ٤٧٨هـ)، وأصبح أبو القاسم الأنصاري بعد وفاة شيخه هو شيخَ المذهب، وإليه المرجعُ في تحقيق وتصحيح طريق شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة: ٣٢٤هـ)، وتحريرِ الأقوال وتخريج الوجوه المنقولة عن أصحابه رضي الله عنهم أجمعين، وعليه تدورُ أسانيدُ وطرق متكلمي أهل السنة والجماعة.

وكتابُ «الإرشاد إلى القواطع من الأدلة في أصول الاعتقاد» لإمام الحرمين هو جوهرةٌ من جواهر مذهب أهل السنة والجماعة، ووثيقةٌ كلامية تاريخية مهمة، دَبَّجتها يراعةُ إمامٍ محقِّقٍ، لخَّص فيها أصولَ وقواعدَ مذهب أهل السنة والجماعة، وحرَّر فيها الأقوالَ والوجوهَ والطرقَ، وصحَّح وقوَّم فيها الأدلةَ والبراهينَ؛ مما جعله محطَّ أنظار العلماء في عصره ومِن بعد عصره؛ فاعتنوا به تعلمًا وتعليمًا ودرسًا وتدريسًا وتفهمًا وتفهيمًا، وكتبوا عليه الشروحَ المطولة والمختصرة، وبالجملة: فكتابُ «الإرشاد» هو أحدُ أعمدةِ مصنفات أهل السنة والجماعة.

وقد أحسن الإمامُ أبو القاسم صنعًا عندما شرح درة شيخه «الإرشاد»، وقد أجاد ﷺ في ذلك غاية الإجادة. و«شرحُ الإرشاد» لأبي القاسم هو أميزُ مؤلفاته وأشهرُها، بل به اشتهر؛ فصار يسمىٰ بشارح الإرشاد، وهو أولُ مَنْ شرح «الإرشاد» واعتنىٰ ببيان ألفاظه ومعانيه وحَلِّ مشكلاته ومغلقاته.

ويمتاز كتابُ «شرح الإرشاد» لأبي القاسم الأنصاري بمميزات كثيرة:

فمِن مميزات «شرح الإرشاد»: أن مؤلِّفَه هو أَجَلُّ تلاميذ إمام الحرمين الجويني صاحب كتاب «الإرشاد»؛ ولذلك فهو أعلمُ الناس بألفاظ هذا الكتاب ومعانيه، وهو أعلمُ الناس بمشكلات هذا الكتاب ومغلقاته، وهو أعلمُ الناس بعبارات شيخه ومصطلحاته، وهو أعلمُ الناس بمرادات شيخه ومقاصده، وهو أعلمُ الناس بأقوال شيخه المتقدم منها والمتأخر.

ومِن مميزات «شرح الإرشاد»: أن مؤلِّفَه اعتنىٰ عنايةً تامةً ببيان آراء وأقوال شيخ المذهب وشيخ أهل السنة الجماعة الإمام أبي الحسن الأشعري؛ فحرَّر وصَحَّحَ المنقولَ من أقواله وألفاظه، وبيَّن المتقدمَ منها والمتأخر وما استقر عليه رأيه، وأوضح طرقه في الاستدلال ومناهجه، وبيَّن المراد من عباراته، وفصَّل المجملَ منها.

ومِن مميزات «شرح الإرشاد»: أن مؤلِّفَه اعتنىٰ عنايةً كبيرةً ببيان أقوال «الأصحاب»، وهم أئمةُ المذهب وأعلامه؛ فبيَّن المتقدمَ من أقوالهم والمتأخرَ، والمشهورَ منها وغيرَ المشهور، والصحيحَ منها والضعيف. واعتنىٰ أيضًا ببيان مناهجهم ومسالكهم في الاستدلال والتعليل، مع الإشارة إلىٰ القوي منها والضعيف، والمنتج منها والعقيم.

ومِن مميزات «شرح الإرشاد»: أن مؤلِّفَه اعتنىٰ عنايةً خاصةً بتحرير

أقوال أقطاب المذهب وفرسانه الثلاثة، وهم: القاضي الباقلاني (المتوفى سنة: ٤٠٣هـ)، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤١٨هـ)، وإمام الحرمين الجويني (المتوفى سنة: ٤٧٨هـ)؛ ولذلك لا تجد مسألةً في هذا الكتاب إلا ويُورِدُ المؤلفُ فيها لهؤلاء الثلاثة رأيًا أو تحقيقًا أو تحريرًا أو غير ذلك من المقاصد، ولأجل ذلك أيضًا فقد أكثر المؤلفُ النقلَ عن هؤلاء الأئمة، وفي الحقيقة فإن جزءًا لا بأس به مِن «شرح الإرشاد» إنما هو نَقْلٌ مِن كتب هؤلاء الأئمة.

ومِن مميزات «شرح الإرشاد»: رجوعُ مؤلِّفه إلىٰ كثير مِن المصادر الكلامية والأصولية، وهي مصادرُ تعتبر من عُمُدِ المصادر الكلامية والأصولية، وكثير منها الآن في حكم المفقود.

ومِن مميزات «شرح الإرشاد»: استفادةُ مؤلِّفه مِن بعض مؤلَّفات أئمة أهل الحديث والأثر العقدية، ككتاب «الرد علىٰ الجهمية»[1] لإمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل (المتوفىٰ سنة: ٢٤١هـ)، وكتاب «خلق أفعال العباد» للإمام الجليل أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (المتوفىٰ سنة: ٢٥٦هـ)، وكتاب «التوحيد» لإمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة الشافعي (المتوفىٰ سنة: ٣١١هـ)، وكتاب «الرسالة الناصحة» للإمام أبي سليمان الخطابي (المتوفىٰ سنة: ٣٨٨هـ).

ومِن مميزات «شرح الإرشاد»: أن مؤلِّفه لم يكن مجردَ ناقل للنصوص والأقوال والمذاهب، بل له مشاركاتُه الظاهرة والواضحة والدقيقة في تصحيح الأقوال وتضعيفها، وفي تقوية البراهين وتوهينها، بل له اختياراتُه الشخصيةُ في المسائل المطروحة، وإن كان لم يخرج في اختياراته عن الأصول الكلية

---

(١) وإن كان في صحة نسبة هذا الكتاب إلىٰ الإمام أحمد نظر ظاهر، كما هو معروف.

لمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأصحابه.

وبالجملة: فكتابُ «شرح الإرشاد» لأبي القاسم الأنصاري هو وثيقةٌ علميةٌ ووثيقةٌ تاريخيةٌ، تعطينا صورةً متكاملةً وتفصيليةً عن الحركة الكلامية السنية المباركة، منذ بداية نشأتها على يد مُتَقَدِّمي متكلمي أهل السنة والجماعة ـ مِن أمثال: الحارث المحاسبي (المتوفى سنة: ٢٤٣هـ)، وعبد الله ابن سعيد بن كُلَّاب (المتوفى سنة: ٢٤٥هـ)، وأبي العباس أحمد بن عبد الرحمن القلانسي (المتوفى في بداية القرن الرابع) ـ ومرورًا بشيخ مذهب أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة: ٣٢٤هـ) وتلاميذه وأصحابه، وانتهاءً بأبي القاسم الأنصاري (المتوفى سنة: ٥١٢هـ).

هذا وقد بذلتُ غايةَ جهدي في تصحيح وتحقيق وإخراج كتاب «شرح الإرشاد»، ويعلمُ الله كم مِن أيام وليال وساعات طوالٍ قضيتُها في تصحيح عبارات وألفاظ هذا الكتاب، وقد ينقضي اليومُ كله وأنا أتأملُ في كلمة من هذا الكتاب أو جملة صعُب عليَّ قراءتها أو فهمها؛ حتى خرج هذا الكتابُ بهذه الصورة التي أحسب أنها مقبولة.

والمأمولُ من أهل الفضل والعلم ممن اطلع على جهدي في هذا الكتاب: أن يقبل اعتذاري مقدَّمًا عن كل خطأ أو سوء فهم صدر مني في تحقيقي لهذا الكتاب، مع أني اجتهدتُ في أن يخرج عملي هذا كاملًا من دون خطأ، وأنا أعلم يقينًا أنه لن يخرج كاملًا من دون خطأ، وهذا في الحقيقة حال عمل الإنسان مهما اجتهد، ولا غرو في ذلك؛ فإن الإنسانَ ضعيفٌ: تستفزه الشهوة، وتُعميه السكرة، وتعتريه الغفلة، وتغلبه العادة، ويضله الهوى.

ولا يفوتني في هذا المقام: أن أتقدم بالشكر الجزيل والثناء العاطر إلى

كل مَنْ ساعدني وأعانني على إخراج وتحقيق هذا الكتاب المبارك، وأخصُّ بالذكر منهم: أخي الكبير فضيلة الشيخ الدكتور ناصر اللوغاني، وأخي وصديقي الدكتور عبد العزيز الأيوب، وأخي العزيز الدكتور حافظ عاشور، جزاهم الله عني وعن العلم وأهله خير الجزاء.

وأخيرًا: أبتهلُ إلى الله تعالى فأقولُ: اللهم لك الحمد، وإليك المشتكى، وبك المستغاث، وأنت المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

التعْريفُ بالإمَام أبي القَاسم الأنصَاري

أولًا: اسمه ونسبه[١]:

هو: سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق بن يزيد بن زياد بن ميمون بن مهران، أبو القاسم الأنصاري النيسابوري.

ثانيًا: مولده:

لم يذكر أحد من مترجميه سنة مولده، لكن قَدَّرها بعض الباحثين بأنها في أوائل العقد الرابع من القرن الخامس، (٤٣٠هـ) تقريبا[٢].

ثالثًا: حياته:

قال الإمام أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي في ترجمته للإمام أبي القاسم الأنصاري، وهي أجمع تراجمه: «خدم الإمامَ زين الإسلام أبا القاسم القشيري مدةً، وحصَّل طرفًا صالحًا من العلم منه، وسافر إلى الحجاز، وصحب الشيخ الوالد في أسفاره، وكان رفيقه وزميله في البادية، وحجًّا معًا. وبعد فراغه من الحج فارقه، وخرج إلى الشام، [فصحب المشايخ وزار][٣] مشاهد الأنبياء، وبقي بها مدة.

---

(١) انظر في ترجمته: المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لأبي الحسن الفارسي ص١١٤، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور للصريفيني ص٢٤٩، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر ص٣٠٧، تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٤٧٦/٢١، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ٤٧٧/١، سير أعلام النبلاء للذهبي ٤١٢/١٩، العبر في خبر من غبر للذهبي ٢٧/٤، تاريخ الإسلام للذهبي ١٩١/١١، الوافي بالوفيات للصفدي ٣١٤/١٥، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩٦/٧، مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي ١٥٥/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢٨٣/١.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق الغنية في علم الكلام للدكتور مصطفى حسنين عبد الهادي ٣٩/١.

(٣) ما بين المعقوفتين إضافة من طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ٤٧٧/١.

ثم عاد إلىٰ نيسابور، واتصل مصاهرة بالشيخ أبي صالح أحمد بن عبد الملك المؤذن، وانتقل إلىٰ مدرسة البيهقي، واختلف إلىٰ إمام الحرمين، واستأنف تحصيل طريقته في الأصول، وتخرَّج بها. وصنَّف تصانيف حسنة، وكذلك صنَّف في التفسير، وأخذ في الإفادة.

واعْتُمِدَ علىٰ صيانته وديانته في خزانة الكتب الموضوعة في المدرسة النظامية وأُقعد فيها، وكان يحضرها كل يوم من الظهر إلىٰ العصر، ويفتح باب الخزانة، ويحضرها المستفيدون، وربما كان يُقرأ عليه الأصول والتفسير وغيره.

وكان حسنَ الطريقة، دقيقَ النظر، واقفًا علىٰ مسالك الأئمة وطرقهم في علم الكلام، بصيرًا بمواضع الإشكال، مع قصور في تقرير لسانه. وكان معرفته فوق نطقه، ومعناه أوفر من ظاهره وفحواه. وكان له معرفةٌ بالطريقة وقَدَمٌ في التصوف، ونظرٌ دقيقٌ وفكرٌ في المعاملة، وتصاوُنٌ في النفس وعفافٌ في المطعم.

كان يخلف الشيخ أبا صالح بعد وفاته في مدرسة البيهقي وعمارتها، والسعي في مظانها وحفظ الكتب الموقوفة والمملوكة عنده، ويصعد بالليالي إلىٰ المنارة المعروفة في المدرسة، ويدعو للمسلمين ويعظ الناس ويذكرهم قيام الليل والتهجد، ويواظب علىٰ الخيرات علىٰ طريق الاحتساب.

وكان في الابتداء يأكل من الكسب بالوراقة. ولا يخالط أحدًا، ولا يباسط في الأسباب الدنيوية، علىٰ ذلك زجَّىٰ عمره. وكان في آخر عمره أصابه أدنىٰ وقر في أذنه وضعف في بصره؛ فبقي عن الخروج مدة إلا للضرورة»[١].

---

(١) انظر: المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لأبي الحسن الفارسي ص١١٤.

ثالثًا: شيوخه:

تتلمذ الأنصاري على عدد من كبار علماء عصره، سواء كان ذلك في الرواية أو في الدراية، منهم:

١ - أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المشهور بإمام الحرمين[١]، والمتوفى سنة: ٤٧٨هـ. وهو كما وصفه تاج الدين السبكي: «الإمام شيخ الإسلام، البحر الحبر، المدقق المحقق، النظار الأصولي المتكلم، البليغ الفصيح الأديب، العلم الفرد، زينة المحققين، إمام الأئمة على الإطلاق». وبه اختص الإمامُ أبو القاسم الأنصاري واشتهر، وعليه تخرج، خاصة في علم الكلام.

٢ - أبو القاسم زين الإسلام: عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري[٢]، الصوفي المشهور صاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، والمتوفى سنة: ٤٦٥هـ، وهو كما وصفه الحافظ المحدث أبو الحسن عبد الغافر الفارسي: «الإمام مطلقًا، الفقيه المتكلم، الأصولي المفسر، الأديب النحوي، الكاتب الشاعر، لسان عصره وسيد وقته، وسر الله بين خلقه، شيخ المشايخ وأستاذ الجماعة، ومقدم الطائفة ومقصود سالكي الطريقة، وبندار الحقيقة وعين السعادة، وقطب السيادة وحقيقة الملاحة، لم ير مثل نفسه ولا رأى الراؤون مثلَه في كماله وبراعته»[٣].

ولأبي القاسم الأنصاري عناية خاصة بهذا العالم الجليل؛ حيث قام

---

(١) انظر في ترجمته: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٧٨، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٦٥/٥، شذرات الذهب لابن العماد ١٦٨/٣.

(٢) انظر في ترجمته: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٧١، وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٠٥/٣، سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢٧/١٨.

(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٧٢.

بخدمته مدة من الزمان، واستفاد منه طرفًا صالحًا من العلم، خاصة في علم التصوف، وقد أكثر من اقتناء تصانيفه وكتبها بخطه.

٣ ـ أبو سعيد فضل الله بن أبي الخير محمد بن أحمد الميهني، الصوفي، شيخ خراسان[١]، والمتوفىٰ سنة: ٤٤٠هـ. وقد وصفه تاج الدين السبكي بأنه: «الشيخ الإمام الزاهد، التقي الولي، ذو الكرامات الباهرة والآيات الظاهرة». وهذا الإمام الجليل هو أول شيخ لأبي القاسم الأنصاري في التصوف، ثم تتلمذ علىٰ أبي القاسم القشيري[٢].

٤ ـ أبو الحسين عبد الغافر بن محمد بن أحمد الفارسي النيسابوري، المتوفىٰ سنة: ٤٤٨هـ، وقد وصفه الذهبي في ترجمته له بأنه: «الشيخ الإمام، الثقة المعمر، الصالح»[٣].

٥ ـ أبو عبد الرحمن طاهر بن محمد بن محمد الشَّحَّامي النيسابوري، المتوفىٰ سنة: ٤٧٩هـ، وقد وصفه الذهبي في ترجمته له بأنه: «كان فقيهًا، أديبًا بارعًا، شاعرًا، بصيرًا بالوثائق، صالحًا عابدًا»[٤].

٦ ـ أبو صالح أحمد بن عبد الملك بن علي بن أحمد النيسابوري الصوفي المؤذن، المتوفىٰ سنة: ٤٧٠هـ، وقد وصفه الذهبي بأنه: «الإمام الحافظ، الزاهد المسنِد، محدث خراسان»، ونَقَلَ عن أبي المظفر منصور السمعاني أنه كان يقول: «إذا دخلتم علىٰ أبي صالح، فادخلوا بالحُرمة؛ فإنه

(١) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/٦٢٢، طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٥/٣٠٦.
(٢) انظر: التدوين في أخبار قزوين للرافعي ١/٣٩٢.
(٣) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/١٩.
(٤) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/٤٤٨.

نجم الزمان، وشيخ وقته في هذا الأوان»[١].

وقد تقدم أن الإمام أبا القاسم الأنصاري قد اتصل مصاهرة بالشيخ أبي صالح، وكان يخلف الشيخ أبا صالح بعد وفاته في العناية بمدرسة البيهقي.

٧ ـ أبو الحسين محمد بن مكي بن عثمان الأزدي المصري، المحدث المسند، المتوفى سنة: ٤٦١هـ[٢]، وقد سمع منه أبو القاسم الأنصاري بدمشق سنة: ٤٥٧هـ.

٨ ـ كريمة بنت أحمد المروزية، المتوفاة سنة: ٤٦٣هـ، وقد وصفها الذهبي بأنها: «الشيخة العالمة، الفاضلة المسنِدة، المجاورة بحرم الله تعالى»[٣]. وقد سمع منها أبو القاسم الأنصاري بمكة المكرمة.

۞ **رابعًا**: تلاميذه:

تتلمذ على أبي القاسم الأنصاري عدد كثير من التلاميذ، سواء كان ذلك في الرواية أم في الدراية، منهم:

١ ـ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، المتكلم المشهور، صاحب كتاب «نهاية الأقدام في علم الكلام»، والمتوفى سنة: ٥٤٨هـ. وصفه ابن خلكان بأنه: «كان إمامًا مبرزًا، فقيهًا متكلمًا»[٤].

وقد استفاد الشهرستاني من شيخه أبي القاسم أعظم استفادة، وبه تخرج

---

(١) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/٤١٩.

(٢) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/٢٥٣.

(٣) انظر في ترجمتها: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٨/٢٣٣.

(٤) انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/٢٧٣. وانظر في ترجمته أيضًا: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٠/٢٨٦، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٦/١٨٨.

في علم الكلام وعلم التفسير، وقد نص هو علىٰ عظم هذه الاستفادة في مقدمة تفسيره حيث يقول: «ولقد كنت علىٰ حداثة سني أسمع تفسير القرآن من مشايخي سماعًا مجردًا، حتىٰ وُفِّقتُ فعلقته علىٰ أستاذي ناصر السنة، أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري ﷺ تلقفًا، ثم أطلعني ـ من مطالعات كلمات شريفة عن أهل البيت وأوليائهم ﷺ ـ علىٰ أسرار دفينة وأصول متينة في علم القرآن»[١].

٢ ـ أبو القاسم عمر بن الحسين بن الحسن، ضياء الدين الرازي المكي، والمتوفىٰ سنة: ٥٥٩هـ، والد الإمام فخر الدين الرازي، وصاحب كتاب: «نهاية المرام في دراية الكلام»[٢].

٣ ـ أبو الفتح ناصر بن سلمان بن ناصر الأنصاري، المتوفىٰ سنة: ٥٥٢هـ، وهو ولد الإمام أبي القاسم الأنصاري، وقد وصفه الحافظ أبو سعد السمعاني بأنه: «كان إمامًا فاضلًا مناظرًا، حاز قصب السبق في علم الكلام علىٰ أقرانه، وصار في عصره واحد ميدانه، وصنف التصانيف في ذلك»[٣].

٤ ـ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد بن أحمد الأكَّاف، المتوفىٰ سنة: ٥٤٩هـ، وصفه الحافظ أبو سعد السمعاني بأنه: «إمام ورع، عالم عامل بعلمه، يضرب به المثل في دقيق الورع، حسن السيرة والديانة»[٤].

---

(١) انظر: مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار للشهرستاني ١/٥.

(٢) انظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٧/٢٤٢، هدية العارفين للبغدادي ١/٧٨٤.

(٣) انظر: المنتخب من معجم شيوخ السمعاني لأبي سعد السمعاني ص١٧٨٠. وانظر في ترجمته أيضًا: طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٧/٣١٧.

(٤) انظر: التحبير في المعجم الكبير لأبي سعد السمعاني ٢/٣٩٨. وانظر في ترجمته أيضًا: طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٧/١٥١.

٥ ـ أبو بكر عبيد الله بن إبراهيم بن أبي بكر التفتازاني النسائي، وقد وصفه الحافظ أبو سعد السمعاني بأنه: «كان إمامًا فاضلًا، مفتيًا مفسرًا محدثًا، واعظًا مقرئًا، حسن السيرة، مشتغلًا بالعبادة والتهجد... وقرأ التفسير على أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري»(١).

٦ ـ أبو القاسم محمود بن إسماعيل بن محمد الطُّرَيثيثي، المتوفى سنة: ٥٥٥هـ، وصفه الحافظ أبو سعد السمعاني بأنه: «كان إمامًا فاضلًا، وفقيهًا بارعًا، مفتيًا مناظرًا أصوليًا، حسنَ السيرة مرضي الطريقة»(٢).

٧ ـ أبو المكارم محمد بن محمد بن طاهر بن سعيد الميهني الصوفي، المتوفى سنة: ٥٤٩هـ، وصفه الحافظ أبو سعد السمعاني بأنه: «كان شيخًا صائنًا، خدومًا حسن الأخلاق»(٣).

٨ ـ أبو سعد محمد بن أحمد بن محمد الخليلي النوقاني، المتوفى سنة: ٥٤٨هـ، وصفه الحافظ أبو سعد السمعاني بأنه: «كان إمامًا فقيهًا، مفسرًا محدثًا، حافظًا أديبًا، شاعرًا كاتبًا، حسن الخط واعظًا مذكرًا... وكان من مفاخر خراسان»(٤).

٩ ـ أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد بن حبيب العامري، المتوفى سنة: ٥٣٠هـ، وصفه ابن الجوزي بأنه: «كانت له معرفة بالحديث والفقه، وكان يتدين ويعظ ويتكلم على طريقة التصوف والمعرفة من غير تكلف الوعاظ»(٥).

---

(١) انظر في ترجمته: المنتخب من معجم شيوخ السمعاني لأبي سعد السمعاني ص٩٦٢.

(٢) انظر: المنتخب من معجم شيوخ السمعاني لأبي سعد السمعاني ص١٦٨٤. وانظر في ترجمته أيضًا: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧/٢٨٦.

(٣) انظر في ترجمته: المنتخب من معجم شيوخ السمعاني لأبي سعد السمعاني ص١٦٠١.

(٤) انظر: المنتخب من معجم شيوخ السمعاني لأبي سعد السمعاني ص١٣٧٠. وانظر في ترجمته أيضًا: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٦/٨٥.

(٥) انظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي ١٧/٣١٧. وانظر في ترجمته أيضًا: =

۞ **خامسًا**: شيء من أحواله وأقواله:

قال الإمام أبو الفضل محمد بن عبد الكريم القزويني (المتوفى سنة: ٥٨٠هـ): سمعتُ الإمام عبد الرحمن الأكَّاف يقول: كان للإمام أبي القاسم الأنصاري قمقمة يتوضأ منها، فلما كبر وضعف كان يعسر عليه حملها عند الوضوء، فأُتي بقمقمة خفيفة يشتريها ويتوضأ منها، فسأل عن ثمنها، فقالوا: ثمان دينار[1]، فقال: لا يتهنأ لي أن أضيف قمقمة إلى قمقمة، وعليَّ سبع عشر درهمًا دينًا؛ وردَّها[2].

وقال أيضًا: سمعتُ الإمام أبا الفتح الأنصاري يقول: «تجوز رؤية الله تعالى في الصور والأشكال، مع تعالِي ذاته عن الصور والأشكال». حكى عن أبيه الإمامِ أبي القاسم الأنصاري أنه قال: رأيتُ الله تعالى في المنام؛ فجرى على لساني:

وما كنتُ ممن يدخلُ العشقُ قلبَه

ثم انتبهتُ، فأتممتُ البيتَ وقلتُ:

ولكن مَنْ يُبصِرُ جفونكِ يَعْشَقِ

قال[3]: ورأيتُه مرةً أخرى، وكأن القيامةَ قد قامت، ورأيتُ جماعةً على منابر، وحول كل واحد منهم خلق كثير يزدحمون عليه، ورأيتُ الأستاذ أبا القاسم القشيري على أقرب المنابر إليَّ، واحتف بي ناس وهو يرمي إلى كل واحد منهم قطعَ كاغذٍ صغيرةٍ، فسألتُ عنه فقيل: يعطيهم الأستاذُ الجوازَ إلى

= البداية والنهاية لابن كثير ١٦/٣١١، الوافي بالوفيات للصفدي ٣/٣٤٩.

(١) كذا في المطبوع، ولعلها: ثمن دينار، أو: ثمانية دنانير.

(٢) انظر: التدوين في أخبار قزوين للرافعي القزويني ١/٣٩٠.

(٣) القائل هو الإمام أبو القاسم الأنصاري.

الجنة، فقال الله تعالىٰ: اذهب إلىٰ أبي القاسم فخذ جوازك؛ فقلتُ: إلهي لا أريد الجنةَ، ولا الحوالةَ علىٰ غيرك[١].

وقال أيضا: سمعته[٢] يقولُ: سُئل والدي عن شيخه؛ فقال: كان شيخي في أول الأمر أبو سعيد بن أبي الخير، ثم الأستاذ أبو القاسم، ثم شاب من كفار الهنود؛ فتعجَّبَ السائلُ؛ فقال: دخلتُ بلادَ الهند مرةً، فألح عليَّ جماعة في الدخول علىٰ صنمهم الأكبر، فدخلتُ فجيء بشاب ووقف بحذاء الصنم، فسجد له ثم قام، وأخذ آخذ بيمينه وآخرُ بيساره، وجاء ثالث بموسىٰ، فوضعها علىٰ هامته، ورفع الجلد واللحم والعظم حتىٰ ظهر دماغه، فَوَضَعَ فيه فتيلةً وأشعلها، ولم يزل الرجلان آخذين بضبعيه، والفتيلة تتقد، حتىٰ مات، فأخرجوه من البيت.

فسألتُ عن شأنه، فقالوا: هذا فتىٰ ادعىٰ عشق الصنم؛ فبذل نفسَه وتقرَّبَ بأن يستضيء الصنمُ بالشعلة في دماغه، وهكذا يفعل عشاقه[٣].

وقال أيضًا: سمعتُ الإمامَ أبا طاهر العطاري يقول: حضرتُ يومَ عيد عند الإمام أبي القاسم الأنصاري في طائفة، فأُحضر الطعامُ ووُضِعَ علىٰ المائدة حَمَلٌ مشويٌّ، فأشار الإمامُ عليَّ بالتناول منه، وكنتُ أُمسِكُ يدي إلىٰ أن يبسط الشيخُ يدَه، فقال: تناول منه، وأنا أحكي لك حكاية، فامتثلتُ إشارته، ولَمَّا فرغنا سألتُه عن الحكاية؛ فقال: اشتهيتُ في منصرفي من خوزستان حَمَلًا مشويًّا آكلُ منه مِن حيث أُريد، وكان في صحبتي نفر وقفوا علىٰ ما اشتهيتُ.

---

(١) انظر: التدوين في أخبار قزوين للرافعي القزويني ١/٣٩١.
(٢) يعني: الإمام أبا الفتح الأنصاري.
(٣) انظر: التدوين في أخبار قزوين للرافعي القزويني ١/٣٩٢.

فلما وصلنا إلىٰ الرَّيِّ، ذكر بعضُهم ذلك لخادم الخانقاه فهيَّأه، فلما أُحضر أخذتني حمىٰ شديدة، ولم أقدر علىٰ الأكل. ثم لَمَّا دخلنا إسفراين ذكروا ذلك للخادم فهيَّأه، ووُضِعَ بين أيدينا، وكنت قد افتصدتُ في أول النهار، فلما مددتُ يدي انفتح العِرْقُ وسال الدمُ؛ فنبهني الحاضرون، فقمتُ اشتغلت بغسله، وخجلتُ مما جرىٰ ولم أعد إليهم.

فلما دخلنا أَرْغَيانَ، ذُكِرَ ذلك لقاضيها؛ فاتخذ دعوةً ودعانا إلىٰ داره، وأخذنا المجلس مجتمعين، ثم رأيتُ نفسي في آخر الليل في دار خالية علىٰ مضربة مفروشة فوق سرير؛ فتعجبتُ من ذلك، وكانوا قد وكلوا بي من يرعاني، فقال: قد هاج بك وَجْدٌ في خلال السماع، وغُشِيَ عليك؛ فنُقِلْتَ إلىٰ هذه الدار، وقد تفرَّق القوم وذهب الليلُ. فعاهدتُ أن لا أقضي هذه الشهوة؛ لَمَّا توالت هذه العلائق، وقلتُ: لعل الصلاح في تركه[1].

وقال أيضًا: سمعتُ الإمام عبد الرحمن الأَكَّاف [يقولُ:] سمعتُ أبا القاسم الأنصاري [يقول:] سمعت الأستاذ أبا القاسم[2] [يقول:] سمعتُ من الأستاذ أبي علي الدقاق يقول في قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦]: «يُطْعِمُهم من حيثُ لا يطعمون[3]، ويُشَوِّشُ عليهم تدبيرَهم، ولا يُشْمِتُ بهم عدوَّهم». قال عبد الرحمن: «يُطْعِمُهم من حيث لا يطعمون»؛ ليقطعوا النظر في الأسباب، و«يشوش عليهم تدبيرهم»؛ لِيَتَبَرَّوْا عن حولهم وقوتهم، وإذا أَطْمَعَ العدوَّ فيهم خيَّبه ولم يُشْمِته بهم[4].

---

(١) انظر: التدوين في أخبار قزوين للرافعي القزويني ١/٣٩٢.

(٢) يعني: أبا القاسم القشيري.

(٣) كذا في المطبوع، ولعل المناسب: يطمعون.

(٤) انظر: التدوين في أخبار قزوين للرافعي القزويني ١/٣٩٥.

قال الحافظ أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (المتوفىٰ سنة: ٥٦٢هـ): سمعتُ محمد بن أحمد النوقاني يقول: سمعتُ أبا القاسم الأنصاري يقول: كنتُ في البادية، فأنشدتُ:

سرىٰ يَخْبِطُ الظلماءَ والليلُ عاسفُ ... حبيبٌ بأوقات الزيارة عارفُ

فما راعني إلا سلام عليكمُ ... أأدخل قلت ادخل ولِمْ أنت واقفُ

فجاء بدوي وجعل يطرب ويستعيدني[1].

قال تاج الدين السبكي (المتوفىٰ سنة: ٧٧١هـ): وقال أبو نصر عبد الرحمن بن محمد الخطيبي: سمعتُ محمود بن أبي توبة الوزير يقول: مضيتُ إلىٰ باب بيت أبي القاسم الأنصاري، فإذا بالباب مردود وهو يتحدث مع واحد، فوقفت ساعة وفتحت الباب، فما كان في الدار غيره؛ فقلتُ: مع مَنْ كنت تتحدث؟ فقال: كان هنا واحد من الجن كنت أكلمه[2].

قال الإمام فخر الدين الرازي (المتوفىٰ سنة: ٦٠٦هـ): وسمعتُ الشيخ الإمام الوالد عمر بن حسين رحمه الله قال: سمعتُ الشيخ الإمام أبا القاسم سليمان الأنصاري قال: لَمَّا وصل محمد صلوات الله عليه إلىٰ الدرجات العالية والمراتب الرفيعة في المعراج، أوحىٰ الله تعالىٰ إليه: يا محمد بم أشرفك؟ قال: يا رب بأن تنسبني إلىٰ نفسك بالعبودية؛ فأنزل الله فيه: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١][3].

وقال أيضًا: وسمعتُ الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين رحمه الله قال: سمعتُ الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول: نظر أهل

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٧/٩٧.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٧/٩٧.

(٣) انظر: تفسير الرازي ٢٠/١٤٧.

السنة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي، فإذا تأملت علمت أن أحدًا لم يصف الله إلا بالتعظيم والإجلال والتقديس والتنزيه، ولكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب[١].

وقال أيضًا: وسمعتُ الشيخ الإمام الوالد عمر ضياء الدين ﷺ قال: سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول: سمعتُ إمامَ الحرمين يقولُ: معلومات الله تعالى غير متناهية، ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات أيضًا غير متناهية؛ وذلك لأن الجوهر الفرد يمكن وقوعه في أحياز لا نهاية لها على البدل، ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل[٢].

وقال أيضًا: سمعتُ الشيخ الوالد ضياء الدين عمر ﷺ يقول: سمعتُ الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول: حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الميهني مع الأستاذ أبي القاسم القشيري، فقال الأستاذ القشيري: المحققون قالوا: ما رأينا شيئًا إلا ورأينا الله بعده، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير: ذاك مقام المريدين، أما المحققون فإنهم ما رأوا شيئًا إلا وكانوا رأوا الله قبله[٣].

وقال أيضًا: ويحكى أن الإمام أبا القاسم الأنصاري سُئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة[٤]، فقال: لا؛ لأنهم نزَّهوه، فسُئل عن أهل السنة، فقال: لا؛ لأنهم عظَّموه[٥].

---

(١) انظر: تفسير الرازي ١٣/٢١١.

(٢) انظر: تفسير الرازي ١٣/٤٤.

(٣) انظر: تفسير الرازي ١/١٠٨.

(٤) يعني: مسألة الجبر والاختيار.

(٥) انظر: تفسير الرازي ٢/٥٨.

وقال أيضًا: قال الإمامُ أبو القاسم الأنصاري ﷺ: فهو سبحانه جبار النعت عزيز الوصف؛ فالأوهام لا تصوره، والأفكار لا تقدره، والعقول لا تمثله، والأزمنة لا تدركه، والجهات لا تحويه ولا تحده، صمدي الذات سرمدي الصفات[١].

وقال أيضًا: قال الإمام أبو القاسم الأنصاري: الهداية أنفع من الدلالة؛ فإن السحرة كانوا أجانب عن الإيمان، وما رأوا إلا آية واحدة؛ فآمنوا وتحملوا العذاب الشديد في الدنيا، ولم يرجعوا عن الإيمان. وأما قومه فإنهم رأوا انقلابَ العصا ثعبانًا، والتقم كلَّ ما جمعه السحرة ثم عاد عصًا، ورأوا اعتراف السحرة بأن ذلك ليس بسحر وأنه أمر إلهي، ورأوا الآياتِ التسع مدة مديدة، ثم رأوا انفراق البحر اثني عشر طريقًا، وأن الله تعالىٰ أنجاهم من الغرق، وأهلك أعداءهم مع كثرة عددهم.

ثم إن هؤلاء مع ما شاهدوا من هذه الآيات؛ لَمَّا خرجوا من البحر، ورأوا قومًا يعبدون البقر، قالوا: اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة، ولَمَّا سمعوا صوتًا من عجل عكفوا علىٰ عبادته؛ وذلك يدل علىٰ أنه لا يحصل الغرض بالدلائل بل بالهداية[٢].

وقال أيضًا: قال الإمام أبو القاسم الأنصاري: الصلاة أشرف العبادات البدنية، وشُرعت لذكر الله تعالىٰ، والزكاة أشرف العبادات المالية، ومجموعهما: التعظيم لأمر الله تعالىٰ، والشفقة علىٰ خلق الله[٣].

وقال أيضًا: قال الإمام أبو القاسم الأنصاري: «لعل»[٤] كلمة للترجية؛

---

(١) انظر: تفسير الرازي ٢٣/٧٠.
(٢) انظر: تفسير الرازي ٢٢/١٠٩.
(٣) انظر: تفسير الرازي ٢٢/١٩١.
(٤) يعني: في قوله تعالىٰ: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

فإن الإنسان قلما يخلو في أداء الفريضة من تقصير، وليس هو على يقين من أن الذي أتى به هل هو مقبول عند الله تعالى؟ والعواقب أيضًا مستورة، وكل ميسر لما خلق له[١].

وقال أيضًا: قال الشيخ أبو القاسم الأنصاري ﷺ: وذلك الخوف[٢] مِن أقوى الدلائل على صدقه في النبوة؛ لأن الساحر يعلم أن الذي أتى به تمويه، فلا يخافه ألبتة[٣].

وقال أيضًا: قال الإمام أبو القاسم الأنصاري ﷺ: وفي جملة هذا الكلام[٤]: «ليتك لو كرهتني لم تخلقني». ثم قال: ولو كان ذلك صحيحًا لاغتنمه إبليس؛ فإن قصده أن يحمله على الشكوى، وأن يخرجه عن حلية الصابرين، والله تعالى لم يخبر عنه إلا قوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣][٥].

وقال أيضًا: قال أبو القاسم الأنصاري: وهذا[٦] متعلق المعتزلة في إيجاب الصلاح والأصلح عليه، وأيُّ صلاح في تكليف مَنْ علم أنه لا يؤمن، ولو لم يكلفه لاستحق الجنة والنعيم من فضل الله[٧]؟!

---

(١) انظر: تفسير الرازي ٢٣/٧٢.

(٢) يعني: في قوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾.

(٣) انظر: تفسير الرازي ٢٢/٢٩.

(٤) أي: في مناجاة أيوب ﷺ واستغاثته بربه التي رواها وهب بن منبه.

(٥) انظر: تفسير الرازي ٢٢/٢٠٥.

(٦) الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾، بناء على أن «ما» هنا موصولة في موضع نصب مفعول به لـ: «يختار».

(٧) انظر: تفسير الرازي ٢٥/١١.

۞ سادسًا: مؤلفاته:

١ ـ «شرح الإرشاد». وهو أشهر كتب أبي القاسم الأنصاري، وهو الذي أتشرف بخدمته في هذا العمل، وسأفرد مبحثًا للحديث عنه.

٢ ـ «الغنية في الكلام». وقد نص أبو القاسم في مقدمة كتابه هذا على أنه ألفه؛ تلبيةً لطلب ولده منه أن يملي عليه مختصرًا في أصول الدين، ولم يذكر اسم ولده، ولعله ولده أبو الفتح الأنصاري، وقد تقدمت ترجمته في تلاميذ الشارح. وقد طُبع قسم الإلهيات من الكتاب بتحقيق الدكتور مصطفى حسنين عبد الهادي[1]. وللكتاب نسخة خطية وحيدة محفوظة في مكتبة أحمد الثالث بتركيا، برقم: (١٩١٦). وهذا الكتاب في علم الكلام، وليس في الفقه الشافعي، كما ظن حاجي خليفة في كتابه: «كشف الظنون»[2].

٣ ـ «التقريب». وهو تفسير أبي القاسم الأنصاري للقرآن، وقد نسبه إليه بهذا الاسم ونقل منه تلميذُه ضياء الدين المكي الرازي في موضعين من كتابه: «نهاية المرام»[3]. ويعتبر هذا الكتاب من كتب أبي القاسم الأنصاري المفقودة.

٤ ـ «التلخيص»، وهو كتاب مطول في علم الكلام، وقد نسبه الشارح إلىٰ نفسه وأحال إليه في سبعة مواضع من كتابه «شرح الإرشاد»، ولا يحيل إليه إلا عندما يكون هناك بسط وتفصيل في المسألة فيحيل إليه، ولكنه لم يشر إلىٰ هذا الكتاب في كتابه «الغنية»، والله أعلم بسبب ذلك، ولم ينسبه إليه أحد من مترجميه. وعلى العموم فنسبة الشارح الكتابَ إلىٰ نفسه في شرحه علىٰ الإرشاد كافيةٌ في صحة نسبة الكتاب إليه. ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من

---

(١) طُبع في دار السلام في القاهرة سنة: ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

(٢) ١٢١٢/٢.

(٣) في ص١٧٤، وص٥٩٠.

كتب أبي القاسم الأنصاري المفقودة.

٥ ـ «قواعد العقائد»، وهو كتاب في علم الكلام أيضًا. وهو كتاب لم ينسبه إليه أحد من مترجميه، ولكن يُفهم من سياق حديث الأنصاري عنه أنه من مؤلفاته، حيث ذكره مرتين في كتابه «شرح الإرشاد»، وقال في المرة الأولى: «وقد اتفق في كتاب قواعد العقائد جواب لطيف عن هذا، فلينظر الناظر فيه»(١)، وقال في المرة الثانية: «قلتُ: وقد حكيت عن الأستاذ أبي إسحاق ﵀ في مراتب الأخبار طريقة حسنة في قواعد العقائد، وبَيَّنَّا غيرَها في صدر كتاب الإمامة؛ فليُجْعل ذلك قدوةً في هذا الباب»(٢). ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب أبي القاسم الأنصاري المفقودة.

❁ **سابعًا**: وفاته:

توفي ﵀ في صبيحة يوم الخميس الثاني والعشرين من جمادى الآخر، سنة اثنتي عشرة وخمس مائة(٣).

❁ **ثامنًا**: أقوال العلماء فيه:

قال أبو الحسن عبد الغافر الفارسي النيسابوري: «الإمام الورع الدَّيِّن الزاهد فريد عصره في فنه، بيته بيت الصلاح والتصوف والزهد، وهو من جملة الأفراد في علم الأصول والتفسير، . . . وكان حسن الطريقة دقيق النظر، واقفًا على مسالك الأئمة وطرقهم في علم الكلام»(٤).

---

(١) انظر: شرح الإرشاد للأنصاري (ل: ١٥٨).

(٢) انظر: شرح الإرشاد للأنصاري (ل: ٢٣١).

(٣) انظر: المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لأبي الحسن الفارسي ص١١٤.

(٤) انظر: المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لأبي الحسن الفارسي ص١١٤.

وقال ابن عساكر: «أحد تلاميذ الإمام أبي المعالي الجويني المبرزين، كان مقدَّمًا في علم الأصول والتفسير»(١).

وقال الصفدي: «كان بارعًا في الأصول والتفسير، ... وكان زاهدًا إمامًا عارفًا، من أفراد الأمة، وهو من كبار المصنفين في الأصول»(٢).

وقال الذهبي: «إمام المتكلمين، سيف النظر، ... وكان يتوقد ذكاء، وله تصانيف وشهرة وزهد وتعبد»(٣).

وقال السبكي: «كان إمامًا بارعًا في الأصلين وفي التفسير، فقيهًا صوفيًّا زاهدًا»(٤).

وقال اليافعي: «كان صوفيًّا زاهدًا، من أصحاب القشيري»(٥).



---

(١) انظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٢١/٤٧٦.
(٢) انظر: الوافي بالوفيات للصفدي ١٥/٣١٤.
(٣) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٩/٤١٢.
(٤) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٧/٩٦.
(٥) انظر: مرآة الجنان لليافعي ٢/١٥٥.

التَّعْريف بكتَاب «شَرح الإرشَاد»

أولًا: عنوان الكتاب:

المشهور أن عنوان الكتاب هو: «شرح الإرشاد»، وبذلك سماه شارحه أبو القاسم الأنصاري بهذا الاسم في كتابه: «الغنية في الكلام» في ثلاثة مواضع منه[١]. وهذا العنوان هو المثبت في جميع نسخ الكتاب الخطية، وهو الذي نص عليه أغلب من ترجم لأبي القاسم الأنصاري.

غير أن القرطبي المفسر نقل عن شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري نصًّا، وسماه: «المقنع على شرح الإرشاد»[٢]. وأيضًا نقل عنه بدر الدين الشبلي وسماه: «المقنع في شرح الإرشاد»[٣]، ومثله أبو يحيىٰ زكريا الشريف الإدريسي في كتابه: «كفاية طالب الكلام في شرح الإرشاد»[٤].

ثانيًا: توثيق نسبة الكتاب:

لا شك في نسبة «شرح الإرشاد» لمؤلفه أبي القاسم الأنصاري؛ فقد نسبه إلىٰ نفسه في كتابه: «الغنية في الكلام»، كما ذكرتُ ذلك قبل قليل، وأيضًا نسبه إليه تلميذه الشهرستاني في كتابه: «نهاية الأقدام» وسماه: «شرح الإرشاد»[٥]. وأيضًا نسبه إليه أغلب من ترجم له.

ثالثًا: علاقة شرح الإرشاد بالغنية:

أحال الشارح أبو القاسم الأنصاري في كتابه «الغنية» إلىٰ كتابه «شرح

---

(١) انظر: الغنية ١/٤٢١ و٢/٨٣٢، وأيضا: الغنية (النسخة المخطوطة) ل: ٢٤٧.

(٢) انظر: الأسنىٰ في شرح أسماء الله الحسنىٰ ص٨.

(٣) انظر: آكام المرجان في أحكام الجان ص٥٤.

(٤) انظر مثلًا: ل: ١٧٠.

(٥) انظر: نهاية الأقدام ص٣٨.

الإرشاد» ثلاث مرات، كما ذكرتُ ذلك قبل قليل، ولكنه أيضًا أحال في كتابه «شرح الإرشاد» إلىٰ كتابه «الغنية»، وذلك في موضع واحد، وعبارته هناك: «وقد ذكرتُ في كتاب الغنية...»[1].

ولكن عند التأمل يبدو لي: أن كتاب «شرح الإرشاد» متقدم في التأليف علىٰ كتاب «الغنية»، وأن إحالة الشارح في كتابه «شرح الإرشاد» إلىٰ كتابه «الغنية» لا تعدو إلا أن تكون إحالةً في إبرازة أخرىٰ متأخرة لكتاب «شرح الإرشاد».

ويدل علىٰ ذلك عدة أمور، منها: أن الشارح عند إحالته إلىٰ كتابه «شرح الإرشاد» في كتابه «الغنية» قال: «ولقد قلتُ في شرح الإرشاد: إن هذا الفرق مما لا أفهمه، وأقول الآن:...»[2]، وفي ذلك دلالة واضحة علىٰ تأخر كتاب «الغنية» عن كتاب «شرح الإرشاد»؛ من حيث إن الشارح تبين له بعد طول تأمل الفرقُ الذي لم يفهمه أثناء كتابته لشرح الإرشاد.

وأيضًا فإن الشارح في كتابه «الغنية» يورد بعض الإشكالات والاعتراضات علىٰ بعض المسائل الكلامية[3]، ولم يوردها علىٰ نفس هذه المسائل في كتابه «شرح الإرشاد»؛ مما يدل علىٰ تأخر كتابه «الغنية» في التأليف.

هذا من حيثُ علاقة كتاب «شرح الإرشاد» بكتاب «الغنية» في التقدم والتأخر، وأما علاقتهما من حيث المضمون، فإن كتاب «الغنية» أقرب ما يكون أنه كالمختصر لكتاب «شرح الإرشاد»، خاصةً في ثلثي كتاب «الغنية»

---

(١) انظر: شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري (ل: ١٦٥).

(٢) انظر: الغنية للشارح ٢/٨٣٢.

(٣) انظر مثلًا: الغنية للشارح (ل: ١٣٠) و(ل: ٢٣٤) و(ل: ٢٣٦).

الأخيرين، وهذا لا يعني أن الشارح لا يضيف بعض الإضافات غير الموجودة في «شرح الإرشاد».

رابعًا: زمان ومكان تأليف الكتاب:

الثابت أن أبا القاسم الأنصاري شرح كتاب «الإرشاد» بعد وفاة شيخه إمام الحرمين الجويني، أي: بعد عام: ٤٧٨هـ، ويدل علىٰ ذلك ترحمه علىٰ شيخه في عدة مواضع من كتابه[١]. والظاهر أنه ألف كتابه «شرح الإرشاد» في بلده نيسابور، البلدة التي عاش فيها وتوفي فيها.

خامسًا: مصادر الكتاب:

اعتمد أبو القاسم الأنصاري في شرحه للإرشاد علىٰ جملة من المصادر العلمية النفيسة والمهمة، سواء كانت في علم العقيدة أو في علم أصول الفقه، وسواء نقل منها مباشرة أو بواسطة، وأذكرها هنا بحسب ترتيبها التاريخي:

١ ـ كتاب «الرد علىٰ الجهمية» لإمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل (المتوفىٰ سنة: ٢٤١هـ). وقد نقل منه الأنصاري نصًّا عن الإمام أحمد في أنه لا يقال في كتاب الله تعالىٰ: هو الله ولا غير الله. ولم أجد هذا النص في النسخة المطبوعة من كتاب «الرد علىٰ الجهمية».

٢ ـ كتاب «أفعال العباد» للإمام الجليل أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (المتوفىٰ سنة: ٢٥٦هـ)، هكذا سماه الأنصاري في شرحه، والمشهور تسميته كتاب «خلق أفعال العباد»، والكتاب مطبوع.

٣ ـ كتاب «التوحيد» لإمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة الشافعي

---

(١) انظر مثلا: شرح الإرشاد (ل: ١٦٣).

(المتوفىٰ سنة: ٣١١هـ). والكتاب مطبوع.

٤ ـ كتاب «الإيضاح» لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفىٰ سنة: ٣٢٤هـ)، والمراد به كتاب «إيضاح البرهان في الرد علىٰ أهل الزيغ والطغيان»، وقد جعله الشيخ أبو الحسن مدخلًا إلىٰ كتابه: «الموجز»[١]. ويعتبر هذا الكتاب من كتب الشيخ أبي الحسن المفقودة.

٥ ـ كتاب «النوادر» لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفىٰ سنة: ٣٢٤هـ)، وذكر أبو الحسن أنه ألفه في دقائق الكلام[٢]، ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب الشيخ أبي الحسن المفقودة.

٦ ـ كتاب «أجوبة المسائل المصريات» لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفىٰ سنة: ٣٢٤هـ)، ولعله كتاب: «جوابات المصريين»، وقد سماه بهذا الاسم الشيخ أبو الحسن نفسه، وذكر أنه أتىٰ فيه علىٰ كثير من أبواب الكلام[٣]. ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب الشيخ أبي الحسن المفقودة.

٧ ـ كتاب: «نقض المضاهاة علىٰ الإسكافي» لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفىٰ سنة: ٣٢٤هـ)، واسم الكتاب «نقض المضاهاة علىٰ الإسكافي في التسمية بالقدر»[٤]، ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب الشيخ أبي الحسن المفقودة.

٨ ـ كتاب «اللمع» لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفىٰ سنة: ٣٢٤هـ)، وهو كتابه المشهور باسم: «اللمع في الرد علىٰ أهل

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٣٠.
(٢) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٣٢.
(٣) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٣٣.
(٤) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٣٥.

الزيغ والبدع»، وقد وصفه الشيخ أبو الحسن بأنه كتاب لطيف[١]. وقد طبع الكتاب بتحقيق الدكتور حموده غرابه.

٩ ـ كتاب «الموجز» لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة: ٣٢٤هـ)، ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب الشيخ أبي الحسن المفقودة.

١٠ ـ كتاب «الأمالي» لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة: ٣٢٤هـ)، ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب الشيخ أبي الحسن المفقودة.

١١ ـ كتاب «مقالة الإسلاميين»، لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (المتوفى سنة: ٣٢٤هـ)، كذا سماه الأنصاري في شرحه على الإرشاد، وسماه في كتابه «الغنية» بـ: «مقالات الإسلاميين»[٢]، والكتاب مطبوع ومشهور.

١٢ ـ كتاب «الرسالة الناصحة» للإمام أبي سليمان الخطابي (المتوفى سنة: ٣٨٨هـ)، واسم الكتاب: «الرسالة الناصحة فيما يعتقد من الصفات»[٣]، ولم أجد هذا الكتاب مطبوعًا.

١٣ ـ كتاب «التقريب» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفى سنة: ٤٠٣هـ)، وهو من أشهر مؤلفات القاضي في أصول الفقه، وللقاضي الباقلاني ثلاثة مؤلفات في أصول الفقه كلها تحمل نفس الاسم، أكبر وأوسط وأصغر. وقد طبع كتاب «التقريب والإرشاد الصغير» بتحقيق الدكتور عبد الحميد أبو

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص١٣٠.

(٢) انظر: الغنية لأبي القاسم الأنصاري (ل: ٢٣٥).

(٣) انظر: طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح ٤٧١/١.

زنيد. ولعل ما رجع إليه الأنصاري هو الأصغر، وقد أحلت ما نقله الأنصاري إلىٰ موضعه في كتاب «التقريب والإرشاد الصغير» المطبوع.

١٤ ـ كتاب «التقريب والتقرير» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفىٰ سنة: ٤٠٣هـ)، كذا ذكره بهذا العنوان الأنصاريُّ في شرحه علىٰ الإرشاد، وقد نص علىٰ أنه في علم أصول الفقه، ولعله الكتاب السابق.

١٥ ـ كتاب «التمهيد» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفى سنة: ٤٠٣هـ)، واسم الكتاب: «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»، والكتاب مطبوع ومشهور.

١٦ ـ كتاب «النقض الكبير» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفىٰ سنة: ٤٠٣هـ)، وقد نقل الأنصاري عنه عدة مرات، ويعتبر هذا الكتاب من كتب القاضي المفقودة.

١٧ ـ كتاب «الهداية» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفىٰ سنة: ٤٠٣هـ)، كذا سماه الأنصاري مختصرًا، واسم الكتاب ـ كما في عنوان الجزء الخامس منه[1] ـ: «هداية المسترشدين والرد علىٰ أهل البدع والملحدين»، وهذا الكتاب من كتب الباقلاني المطولة، وهو مِن أَجَلِّ ما كُتِبَ في علم الكلام علىٰ طريقة أهل السنة والجماعة، وقد نوَّه بفضله أبو بكر بن ميمون حيث يقول: «وقد صنف القاضي أبو بكر هداية المسترشدين، ورد فيها علىٰ جميع أهل الأهواء ردًّا مستوعبًا»[2]، ولم يصلنا منه إلا عدة أجزاء خطية متناثرة في عدة مكتبات.

١٨ ـ كتاب «ما يعلل وما لا يعلل» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفىٰ

---

(١) وهذا الجزء مخطوط ومحفوظ في معهد الاستشراق في مدينة بطرسبورغ في روسيا، وله نسخة مصورة في مركز جمعة الماجد في دبي.

(٢) انظر: شرح الإرشاد لأبي بكر بن ميمون ص ٢٨٢.

سنة: ٤٠٣هـ)، ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب القاضي المفقودة.

١٩ ـ كتاب «الاجتهاد» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفىٰ سنة: ٤٠٣هـ)، وظاهر كلام الأنصاري يدل علىٰ أنه كتاب مفرد برأسه، حيث يقول: «وأما القاضي فله أيضًا تَرَدُّدٌ في تجويز تكليف العاجز؛ فقد يُجَوِّزُهُ [وقد يمنعُه]، ومَنْ تتبع متفرِّقاتِ كلامه في الكتب: استيقنَ أنه كان يُفَرِّقُ بين تكليف العاجز وبين تكليف القادر علىٰ الترك، وقد صَرَّحَ به في كتاب «الاجتهاد»، وقد ارتكبَ تجويزَه في «الهداية»»[1]. ولم أجد أحدًا نسبه إليه، وعلىٰ كلٍّ فهو أيضًا يعتبر من الكتب المفقودة للباقلاني.

٢٠ ـ كتاب «نقض النقض» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفىٰ سنة: ٤٠٣هـ)، ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب القاضي المفقودة.

٢١ ـ كتاب «الكرامات» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفىٰ سنة: ٤٠٣هـ)، ووصفه الأنصاري بأنه كتاب الباقلاني الكبير في الكرامات[2]. ولعل كتابه هذا هو ما أشار إليه الباقلاني في مقدمة كتابه «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات» حيث يقول: «وقد كنا أملينا منذ سنين كلامًا في هذا الباب علىٰ المعروف بابن المعتمر الرقي. وذُكر لنا أنه انتسخ منه بالحرم، حماه الله وحرسه، وظننا اكتفاء أصحابنا من أهل تلك الديار وغيرها ـ أيدهم الله ـ بذلك، والآن فقد عرفنا ما وصفتموه من شدة الحاجة إلىٰ شرح القول في فصول هذا الباب وذكر العمل منه علىٰ إيجاز واختصار»[3]. ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب القاضي المفقودة.

٢٢ ـ كتاب «الانتصار» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفىٰ سنة:

(١) انظر: شرح الإرشاد للأنصاري (ل: ١٩١).
(٢) انظر: شرح الإرشاد للأنصاري (ل: ٢٤١).
(٣) انظر: البيان للباقلاني ص ٥.

٤٠٣هـ)، وقد طُبع الجزء الأول منه بتحقيق الدكتور محمد عصام القضاة، على أني لم أجد النص الذي نقله الأنصاري عنه في الجزء المطبوع منه.

٢٣ ـ كتاب «تزكية أصحاب الحديث» للحاكم النيسابوري (المتوفى سنة: ٤٠٥هـ)، ولم أجد هذا الكتاب مطبوعًا.

٢٤ ـ كتاب «شرح اللمع» للأستاذ أبي بكر بن فورك (المتوفى سنة: ٤٠٦هـ)، ويعتبر هذا الكتاب من كتب ابن فورك المفقودة.

٢٥ ـ كتاب «البيان عن الأصول الخمس» للأستاذ أبي بكر بن فورك (المتوفى سنة: ٤٠٦هـ)، ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب ابن فورك المفقودة.

٢٦ ـ كتاب «الأسماء والصفات» للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤١٨هـ)، وقد أكثر الأنصاري من النقل عنه، ويعتبر هذا الكتاب من كتب أبي إسحاق الإسفراييني المفقودة.

٢٧ ـ كتاب «الوصف والصفة» للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤١٨هـ)، وقد وصفه أبو المظفر الإسفراييني بقوله: «وكتاب الوصف والصفة لم يُر كتاب في مثل حجمه يجمع من الفوائد في أصول الدين ما يجمعه»(١). ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب أبي إسحاق الإسفراييني المفقودة.

٢٨ ـ كتاب «الجامع» للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤١٨هـ)، هكذا سماه الشارح، وسماه ابن دهاق في شرحه على الإرشاد بالجامع الكبير(٢)، واسمه الكامل: «جامعُ الجَلِيِّ والخَفِيِّ في أصول الدين

---

(١) انظر: التبصير في الدين لأبي المظفر ص ١١٩.

(٢) انظر: شرح الإرشاد لابن دهاق (مخطوط في دار الكتب المصرية برقم: ٦ كلام) الجزء الأول (ل: ١٨٩).

والرد على الملحدين»[١]. وقد وصفه أبو المظفر الإسفراييني بقوله: «وهو كتاب لم يصنف في الإسلام مثله، ولم يتفق لأحد من الأئمة في شيء من العلوم مثل ذلك الكتاب، ومن حسن إحكامه: أنه لا طريق لأحد من المخالف والموافق إلى نقضه؛ لحسن تحقيقه وإتقانه، ولا يتجاسر أحد لأن يتصدى لنقضه؛ للطف صنعته في وضعه»[٢].

ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب أبي إسحاق الإسفراييني المفقودة.

٢٩ ـ كتاب «دقيق الجامع» للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤١٨هـ)، ويبدو أن هذا الكتاب هو جزء من الكتاب السابق، ولعله هو المشار إليه في عنوان الكتاب بالخفي.

٣٠ ـ كتاب «المختصر» للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤١٨هـ)، وهذا الكتاب من الكتب التي أكثر الشارح الأنصاري من النقل عنها، بل لا أُبعد أنه ضمَّن مقاصده في كتابه هذا، واسمه الكامل: «المختصر في الرد على أهل الاعتزال والقدر»، وقد وصفه أبو المظفر الإسفراييني بقوله: «ولم يوجد في الإسلام كتاب مثل حجمه يجمع ما يجمعه من النكت في الرد على أهل الزيغ والبدع»[٣]. ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب أبي إسحاق الإسفراييني المفقودة.

٣١ ـ كتاب «الانتصار» للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤١٨هـ)، هكذا نسبه الأنصاري إلى الأستاذ أبي إسحاق في كتابه «شرح الإرشاد»، بينما نسبه في كتابه «الغنية» إلى الأستاذ أبي بكر بن فورك[٤].

---

(١) انظر: كشف الظنون ١/٥٣٩.

(٢) انظر: التبصير في الدين لأبي المظفر ص ١١٩.

(٣) انظر: التبصير في الدين لأبي المظفر ص ١١٩.

(٤) انظر: الغنية لأبي القاسم الأنصاري ٢/٧٤٢.

وعلىٰ كلٍّ فالكتاب يعتبر من الكتب المفقودة.

٣٢ ـ كتاب «ترتيب المذهب» للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفىٰ سنة: ٤١٨هـ)، وهو في فن أصول الفقه، وقد وصفه أبو المظفر الإسفراييني بقوله: «وله في الأصول كتاب ترتيب المذهب وكتاب المختلف في الأصول، لم يُجْمَع مثلهما في علم أصول الفقه بعد الشافعي»(١). ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب أبي إسحاق الإسفراييني المفقودة.

٣٣ ـ كتاب «المختصر من كتاب ترتيب المذهب وكتاب الوصف والصفة» للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفىٰ سنة: ٤١٨هـ). ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب أبي إسحاق الإسفراييني المفقودة.

٣٤ ـ كتاب «المقنع» للأستاذ أبي منصور الأيوبي، وهو محمد بن الحسين بن أبي أيوب (المتوفىٰ سنة: ٤٢١هـ). وقد نسب الشارحُ الأنصاري كتابَ «المقنع» إلىٰ الأستاذ أبي منصور من غير تقييد له بالأيوبي أو بابن أبي أيوب؛ الأمر الذي جعله مشتبهًا بين أن يكون للأستاذ أبي منصور الأيوبي (المتوفىٰ سنة: ٤٢١هـ) وأن يكون للأستاذ أبي منصور عبد القاهر البغدادي (المتوفىٰ سنة: ٤٢٩هـ)، ولم أجد أحدًا من المترجمين لهذين الأستاذين نسب كتاب «المقنع» إلىٰ أحد منهما.

ثم وجدت بعد ذلك أن المازري (المتوفىٰ سنة: ٥٣٠هـ) نصَّ علىٰ نسبة كتاب «المقنع» إلىٰ الأستاذ أبي منصور بن أيوب البغدادي في شرحه علىٰ الإرشاد المسمىٰ بالمهاد في شرح كتاب الإرشاد(٢).

---

(١) انظر: التبصير في الدين لأبي المظفر ص ١١٩.

(٢) انظر: المهاد في شرح كتاب الإرشاد لمحمد بن مسلم المازري (مخطوط في مكتبة الملك عبد العزيز في الرياض برقم: ٧٤٤) الجزء الثالث (ل: ٣١) و(ل: ٨١).

وقد نقل عن كتاب «المقنع» للأستاذ أبي منصور غيرُ واحد من العلماء من غير تقييد له بالأيوبي، منهم: علي بن محمد البقري الأندلسي (المتوفى سنة: ٥٥٧هـ) في شرحه على الإرشاد المسمى بمنهاج السداد في شرح الإرشاد[١]. ومنهم الزركشي (المتوفى سنة: ٧٩٤هـ) في كتابه: «البحر المحيط»[٢]. ويعتبر هذا الكتاب من الكتب المفقودة.

٣٥ ـ كتاب «الأسئلة والأجوبة» للإمام أبي القاسم الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤٥٢هـ)، ويعتبر هذا الكتاب من الكتب المفقودة.

٣٦ ـ كتاب «شرح المختصر» للإمام أبي القاسم الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤٥٢هـ)، ولعل المراد بالمختصر هنا كتاب «المختصر» لشيخه الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة: ٤١٨هـ). ويعتبر هذا الكتاب من الكتب المفقودة.

٣٧ ـ كتاب «الشامل» لإمام الحرمين الجويني (المتوفى سنة: ٤٧٨هـ)، وكتاب «الشامل» هو من أوسع كتب إمام الحرمين وأكثرها تحقيقًا وتدقيقًا، بل هو من أوسع وأدق ما كُتب في علم الكلام وأصول الدين على طريقة أهل السنة والجماعة.

وهو في حقيقته تحريرٌ وتقريب وتبيين مع بسطٍ لمباحث ومسائل كتاب «شرح اللمع» للقاضي أبي بكر الباقلاني (المتوفى سنة: ٤٠٣هـ)؛ حيث يقول إمام الحرمين في مقدمة كتابه «الشامل»: «هذا وقد استدعى طائفة بتعين إسعافهم تحرير كتاب يتعلى عن المختصرات وينحط عن المبسوطات، من

---

(١) انظر: منهاج السداد لابن البقري (مخطوط في المكتبة البريطانية بلندن برقم: ٩٦٤٥): (ل: ٦٥) و(ل: ١١٩).

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤٤٣/١.

جلة التصنيفات في علوم الديانات، فصادف الاختيار والإيثار شرح اللمع للقاضي الجليل أبي بكر رضي الله عنه. ونحن إن شاء الله نوضح مشكلات ألفاظه ونقرب ما أوجزه من الأبحاث بطرق البسط مع اجتناب التطويل، وإن اضطرت الحاجة إلى إلحاق أبواب ومسائل ألحقناها»[١].

وكتاب «الشامل» هو أهم مصادر الأنصاري في شرحه على الإرشاد، فقد أكثر من النقل منه، سواء بإشارة أم من غير إشارة، ولا أستبعد أن مقاصد كتاب «الشامل» قد ضمنها الأنصاري في شرحه هذا.

وللأسف فإن هذا الكتاب العظيم لم يصلنا كاملًا، ولعل الذي وُجِدَ وطُبع منه الثلثُ الأولُ فقط[٢]، والكتاب يُقَدَّرُ في أكثر من خمسة مجلدات. وقد اختصره ابن الأمير (المتوفى سنة: ٧٣٦هـ) وسمى اختصاره: «الكامل في اختصار الشامل»[٣].

٣٨ ـ كتاب: «الرسالة النِّظامية» لإمام الحرمين الجويني (المتوفى سنة: ٤٧٨هـ)، هكذا سماها الشارح[٤]، وقد تُسمى بالعقيدة النظامية. والكتاب

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني، تحقيق: ريتشارد فرانك، (طبعة طهران) ص٣.

(٢) طُبع الكتاب أول ما طُبع بتحقيق الدكتور هلموت كلويفر، وهي طبعة لا تمثل إلا قدرًا يسيرًا من أول الكتاب، وقد خلت من مقدمة الجويني لكتابه «الشامل». ثم طُبع الكتاب بتحقيق الدكتور علي النشار والدكتور فيصل بدير عون والدكتورة سهير محمد مختار، وهي أوسع من الطبعة السابقة، ولكنها كذلك لا تمثل إلا الثلث أو الربع الأول من كتاب «الشامل»، وخلت أيضًا من مقدمة الجويني لكتابه. ثم طُبع جزء يسير من كتاب «الشامل» استدرك فيه ما فات الطبعتين السابقتين من مباحث الثلث الأول من كتاب «الشامل»، خاصة أول الكتاب الذي من ضمنه مقدمة الجويني لكتابه، وكان بتحقيق الدكتور ريتشارد فرانك، وقد طُبع في طهران.

(٣) وقد طُبع «الكامل» لابن الأمير بتحقيق: جمال عبد الناصر، ولكنه لم يوفق في إخراجه؛ فقد كثرت فيه الأغلاط والتحريفات، ولذا اعتمدت في الإحالة على المخطوط لا على المطبوع.

(٤) انظر: شرح الإرشاد للأنصاري (ل: ٢٥٣).

مطبوع ومتداول.

٣٩ ـ كتاب «التعليق» لإمام الحرمين الجويني (المتوفى سنة: ٤٧٨هـ)، وهذا الكتاب لم أجد أحدًا نسبه إلى إمام الحرمين غير الشارح الأنصاري، وقد صرَّح باسمه ونقل منه عدة مرات. وكفى بأبي القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين سندًا وحجة في صحة نسبة هذا الكتاب إلى شيخه.

وكتاب «التعليق» من كتب الجويني الكلامية، كما يُعلم من نقولات وإحالات الشارح أبي القاسم إليه، ويبدو أن الجويني أملاه على تلاميذه؛ ولذلك سُمي بهذا الاسم؛ حيث علَّقه تلاميذه عنه، وقد نص الأنصاري على ذلك بقوله: «ولم أقل هذا من تلقاء نفسي، لكن سمعته من شيخي الإمام في التعليق»[١]، وقد نقل الأنصاري منه عدة نصوص؛ مما يدل على أنه كتاب مفرد برأسه، أملاه الجويني على تلاميذه.

وقد ألف الجويني كتابه «التعليق» بعد كتابه «الشامل»، ويدل على ذلك قول أبي القاسم الأنصاري: «فهذه طريقته، وقد ذكرها الإمام في الشامل، ثم اعترض عليها في التعليق»[٢]. ويعتبر هذا الكتاب من كتب الجويني المفقودة.

٤٠ ـ كتاب «أصول الفقه» لإمام الحرمين الجويني (المتوفى سنة: ٤٧٨هـ)، هكذا سماه أبو القاسم الأنصاري، حيث يقول: «ولقد ذكر لنا الإمامُ في كتاب «أصول الفقه» ـ الذي أملاهُ علينا في مسجد المُطَرِّز ـ هذه الطريقةَ واعتمدَها، ثم أَسْنَدَها إلى الأستاذ»[٣].

وكتاب الجويني هذا مغاير لكتابيه «البرهان» و«التلخيص»، وقد أملاه

---

(١) انظر: شرح الإرشاد للأنصاري (ل: ٢٣٣).
(٢) انظر: شرح الإرشاد للأنصاري (ل: ١٠٣).
(٣) انظر: شرح الإرشاد للأنصاري (ل: ٢٤٧).

علىٰ تلاميذه في مسجد المطرز، وهو من أشهر مساجد نيسابور، ولم أجد أحدًا نسب هذه الكتاب إلىٰ الجويني. ويعتبر هذا الكتاب أيضًا من كتب الجويني المفقودة.

٤١ ـ كتاب «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين الجويني (المتوفىٰ سنة: ٤٧٨هـ)، وهذا الكتاب لم يذكر الأنصاري اسمه صراحة، ولكنه رجع إليه في عدة مواضع من شرحه.

﴿ سادسًا: علاقة شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري بشروح الإرشاد الأخرىٰ:

ومقصودي من العلاقة: بيان علاقة شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري بشروح الإرشاد الأخرىٰ مِن حيث الأسبقية، ومن حيث التأثير والتأثر.

وقد توفر علىٰ متن «الإرشاد» ـ بحسب اطلاعي ـ اثنا عشر شرحًا، أذكرها مرتبة بحسب تاريخ وفاة مؤلفيها:

١ ـ شرح الإرشاد للإمام أبي القاسم الأنصاري (المتوفىٰ سنة: ٥١٢هـ)، وهو الكتاب الذي أتشرف بخدمته في عملي هذا.

٢ ـ المهاد في شرح كتاب الإرشاد للإمام محمد بن مسلم المازري (المتوفىٰ سنة: ٥٣٠هـ). وهذا الشرح من الشروح المميزة والمطولة لكتاب «الإرشاد»، وأجزاؤه الخطية موزعة ومحفوظة في عدة مكتبات.

٣ ـ منهاج السداد في شرح الإرشاد للإمام علي بن محمد المعروف بابن البقري الغرناطي الأندلسي (المتوفىٰ سنة: ٥٥٧هـ). والكتاب له نسخة خطية محفوظة في المكتبة البريطانية في لندن برقم: (٩٦٤٥)، ولكنها

ناقصة ؛ حيث إنها تبدأ من باب إثبات النبوات إلىٰ باب الشفاعة.

٤ ـ شرح الإرشاد للإمام أبي بكر محمد بن ميمون القرطبي الأندلسي (المتوفىٰ سنة: ٥٦٧هـ)، والكتاب مطبوع بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا.

٥ ـ شرح الإرشاد للإمام أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي المالقي (المتوفىٰ سنة: ٥٨١هـ)، وقد ذكره الألوسي (المتوفىٰ سنة: ١٢٧٠هـ) في تفسيره «روح المعاني»[١].

٦ ـ شرح كتاب الإرشاد الموضح سبيل الرشاد للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأندلسي، المعروف بابن المرأة (المتوفىٰ سنة: ٦١١هـ). ويعد هذا الشرح من شروح الإرشاد النفيسة والمطولة، ولابن دهاق في هذا الشرح قلم سيَّال ونَفَسٌ عجيب في بيان وشرح مقاصد كتاب «الإرشاد»، وللكتاب نسخة خطية نفيسة مكونة من أربعة أجزاء محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (٦ كلام).

٧ ـ شرح الإرشاد للإمام تقي الدين أبي الفتح مظفر بن عبد الله المصري، المشهور بالمقترَح، (المتوفىٰ سنة: ٦١٢). ولعل هذا الشرح هو أشهر شروح الإرشاد، وقد جمع صاحبه بين التحقيق والتدقيق أثناء معالجته لمسائل كتاب «الإرشاد» الكلامية، والكتاب مطبوع بتحقيق الدكتورة نزيهة امعاريج في مجلدين، وطُبِعَ أيضًا بتحقيق الدكتور فتحي أحمد عبد الرزاق في مجلدين. وعلىٰ هذا الشرح تعليق وحاشية لعالم مغربي غير معروف، وهي محفوظة في الخزانة الحسنية في الرباط برقم: (٩٢٥٨)[٢].

---

(١) انظر: روح المعاني ١/٥٠. وانظر أيضًا: جامع الشروح والحواشي لعبد الله بن محمد الحبشي ١/١٦٧.

(٢) انظر: المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية للدكتور خالد زهري ١/٣٥٥.

٨ ـ كفاية طالب الكلام في شرح الإرشاد للإمام أبي يحيىٰ زكريا بن يحيىٰ الشريف الإدريسي المغربي (كان حيًّا سنة: ٦٢٩هـ)، وهو تلميذ الإمام تقي الدين المقترح السابق ذكره، وقد جرىٰ الشريف الإدريسي في شرحه هذا علىٰ طريقة شيخه في التحقيق والتدقيق، بل إنه فاق شيخه في هذا المضمار، كما يعلم ذلك من يرجع إلىٰ شرحه، وللكتاب نسخة خطية غير كاملة محفوظة في خزانة القرويين في فاس برقم: (٧٢٩).

٩ ـ شرح الإرشاد الكبير للإمام أبي يحيىٰ زكريا بن يحيىٰ الشريف الإدريسي المغربي (كان حيًّا سنة: ٦٢٩هـ)، وقد ذكره الشريف الإدريسي في كتابه «كفاية الطالب» عدة مرات، ومنه اختصر كتابه «كفاية الطالب».

١٠ ـ اقتطاف الأزهار واستخراج نتائج الأفكار لتحصيل البغية والمراد من شرح كتاب الإرشاد، للإمام أبي بكر محمد بن أحمد الأنصاري الإشبيلي (المتوفىٰ في النصف الأول من القرن السابع الهجري)[١].

١١ ـ شرح الإرشاد للإمام أبي عبد الله محمد بن دوناس الفاسي (المتوفىٰ سنة: ٦٣٩هـ)، وقد ذكره ونقل منه اليفرني في كتابه: «المباحث العقلية»[٢].

١٢ ـ الإسعاد في شرح الإرشاد للإمام عبد العزيز بن إبراهيم القرشي المعروف بابن بزيزة التونسي (المتوفىٰ سنة: ٦٦٢هـ)، وقد طُبع الكتاب بتحقيق الدكتور عبد الرزاق بسرور والدكتور عماد السهيلي.

هذا ما أعلمه من شروح علىٰ الإرشاد، وليس بينها شرح مشرقي إلا

---

(١) انظر: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي للأستاذ يوسف احنانة ص١٤٢.

(٢) انظر: المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية ١/٤٢٠. وانظر: المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية للدكتور خالد زهري ١/١٩٩.

شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري وشرح الإرشاد للمقترح، وأما بقية الشروح فهي لأهل المغرب، بدءًا من تونس إلى الأندلس، ولأهل المغرب عناية خاصة بمؤلفات إمام الحرمين الجويني، سواء الكلامية منها أم الأصولية.

وشرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري هو أول شروح الإرشاد وأنفسها على الإطلاق؛ فقد جمع بين التحقيق والتدقيق في تحرير الأقوال وتحرير المعاني، ولم يكن مجرد ناقل لأقوال مَنْ سبقه مِن أئمة متكلمي أهل السنة والجماعة.

ولم أجد لشرح الأنصاري تأثيرًا فيما رجعت إليه من الشروح السابقة[1] - بحسب اطلاعي - إلا في كتاب «كفاية طالب الكلام» للشريف الإدريسي[2]، فقد رجع إلى شرح الأنصاري، واستفاد منه استفادة كبيرة، وله بهذا مزية على شرح شيخه المقترح على الإرشاد.

۞ **سابعًا**: أثر شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري فيمن بعده:

كان لشرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري أثرٌ في بعض مؤلفات أهل العلم من بعده، ومِن هؤلاء العلماء:

١ ـ الإمام شمس الدين أبو عبد الله: محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (المتوفى سنة: ٦٧١هـ)، وقد نقل عن «شرح الإرشاد» في كتابه: «الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» ص٨.

---

(١) وقد اطلعت على: المهاد للمازري، ومنهج السداد لابن البقري، وشرح الإرشاد لابن ميمون، وشرح الإرشاد لابن دهاق، وشرح الإرشاد للمقترح، وكفاية طالب الكلام للشريف الإدريسي، والإسعاد لابن بزيزة.

(٢) انظر مثلا: كفاية طالب الكلام (مخطوط ومحفوظ في خزانة القرويين بفاس برقم: ٧٢٩): (ل: ١١) و(ل: ١٧٠).

٢ ـ الإمام تقي الدين أبو العباس: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (المتوفى سنة: ٧٢٨هـ)، ويعتبر «شرح الإرشاد» لأبي القاسم الأنصاري أحد أهم مراجع ابن تيمية في معرفة فكر شيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري ومعرفة فكر أصحابه المتقدمين، قبل زمن الإمام فخر الدين الرازي (المتوفى سنة: ٦٠٦هـ).

وقد رجع إليه واستفاد منه في أغلب كتبه، مثل: «التسعينية»: ٢/٦٤٣، ٢/٦٤٩، ٤/٧٥١، ٣/٨٩٢. و«الفتاوى الكبرى»: ٦/٥٠٨، ٦/٦٠٣. و«مجموع الفتاوى»: ٧/١٤٣. و«الإيمان»: ١/١١٨، ١/١٢٠. و«الرد على المنطقيين»: ص١٦. و«بغية المرتاد»: ص٢٦٤. و«بيان تلبيس الجهمية»: ١/٣٣٦.

٣ ـ الإمام أبو يحيى: زكريا بن يحيى الشريف الإدريسي المغربي (كان حيًّا سنة: ٦٢٩هـ)، وقد نقل منه في شرحه على الإرشاد، كما بينتُ ذلك قبل قليل.

٤ ـ الإمام شمس الدين أبو عبد الله: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة: ٧٥١هـ)، وقد نقل من «شرح الإرشاد» في كتابه: «شفاء العليل» ص٨٧.

٥ ـ الإمام بدر الدين: محمد بن عبد الله الشبلي (المتوفى سنة: ٧٦٩هـ)، وقد نقل من «شرح الإرشاد» في كتابه: «آكام المرجان في أحكام الجان» ص٧، ٣٨، ٥٤، ٢٦٠، ٣٧٥.

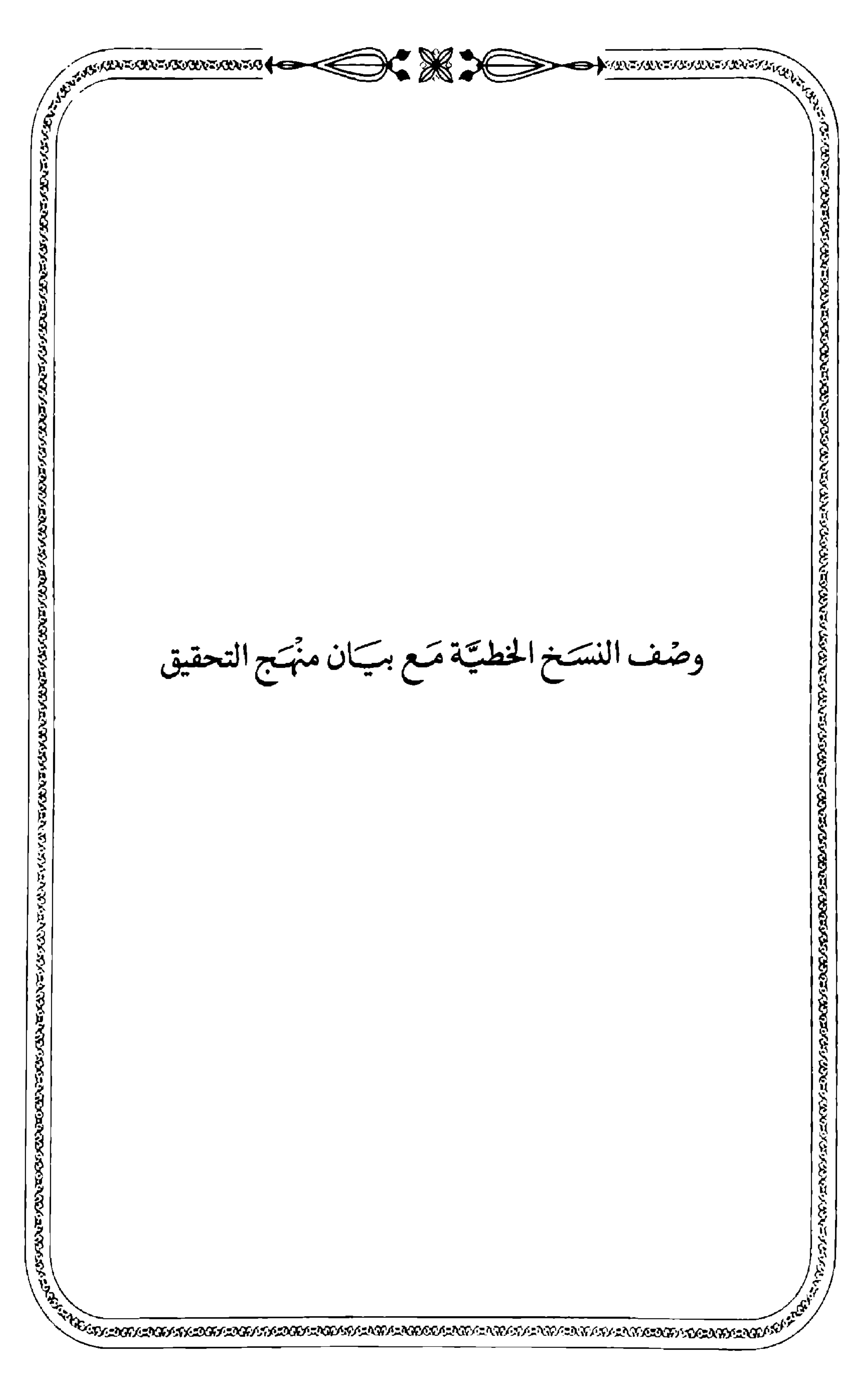
٦ ـ الإمام تاج الدين أبو نصر: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفى سنة: ٧٧١هـ)، وقد نقل من «شرح الإرشاد» في كتابه:

«طبقات الشافعية الكبرىٰ» ٧/ ٩٧.

٧ ـ الإمام بدر الدين أبو عبد الله: محمد بن بهادر الزركشي (المتوفىٰ سنة: ٧٩٤هـ)، وقد نقل من «شرح الإرشاد» في كتابه: «البحر المحيط» ١/ ٩٥. وكتابه: «تشنيف المسامع»: ٤/ ١٤٧، ٤/ ٢٢٦. وكتابه: «معنىٰ لا إله إلا الله» ص١٥٢.

٨ ـ الإمام بدر الدين أبو محمد: محمود بن أحمد العيني (المتوفىٰ سنة: ٨٥٥هـ)، وقد نقل من «شرح الإرشاد» في كتابه: «عمدة القاري» ١٥/ ١٨٣.





وَصْف النسَخ الخطيَّة مَع بيَان منْهَج التحقيق

۞ أولًا: وصف النسخ الخطية:

الذي توفَّر لديَّ من نُسَخِ شرح الإرشاد الخطية ثلاثُ نُسَخٍ:

* **الأولىٰ**: نسخة خطية نفيسة عتيقة محفوظة في مكتبة أيا صوفيا بتركيا، برقم: (١٢٠٥). وقد فرغ ناسخها من نسخها في العشر الأخير من شعبان من شهور سنة سبع عشرة وخمس مائة، (٥١٧هـ)، أي: بعد وفاة المؤلف بخمس سنوات. وناسخها غير معروف. ويبلغ عدد لوحاتها: (٣١١) لوحة، وعدد الأسطر في كل ورقة: (٣٥) سطرا. ورمزت لها بـ: (ف).

وهي نسخة كاملة، وخطها رديء لا ينتمي إلىٰ أحد من أنواع الخطوط المعروفة، وهي أيضًا غير معجمة بالنقط في أغلب كلماتها، وقد قوبلت في بدايتها، فقد ورد في هامش اللوحة (٣٦): «قوبل حسب الإمكان». وقد جعلت هذه النسخة أصلًا في التحقيق.

ويبدو أن هذه النسخة منقولة عن نسخة المؤلف أو عن نسخة منقولة عن نسخة المؤلف؛ فقد ورد في لوحة: (٩٣): «ومما ألحقه المصنف بحاشية الكتاب، وسماه زيادة في الكتاب أن قال:...»، وفي ذلك دلالة علىٰ أنها منقولة عن نسخة المؤلف، وتدل أيضًا علىٰ أن المؤلف كان يتعهد كتابه بالنظر والتأمل والزيادة، وقد أحال المؤلف في كتابه هذا علىٰ كتابه «الغنية»، و«الغنية» متأخرة في التأليف عن «شرح الإرشاد»، كما بينت ذلك في العلاقة بين «شرح الإرشاد» و«الغنية».

غير أن هذه النسخة ـ علىٰ نفاستها ـ كثيرة السقط وكثيرة التحريفات؛ فقد بلغ مجموع مواضع السقط فيها ما يزيد عن (٢٥٠) موضعًا، وبلغ مجموع

مواضع التحريفات ما يقارب هذا الرقم، علاوة على أن خطها رديء وغير معجم بالنقط؛ مما زاد من صعوبة قراءة بعض الكلمات قراءة صحيحة.

* **الثانية**: نسخة خطية مكونة من جزأين: الجزء الأول منها محفوظ في مكتبة جامعة برنستون: مجموعة يهودا، برقم: (٦٣٥). ويبلغ عدد لوحاتها: (١٨٠) لوحة، وقد فرغ ناسخها من كتابتها سنة: (٧٣٩هـ)، وناسخها هو علي ابن عثمان بن عبد الرحمن المغربي. ولكنها ناقصة في أولها. والجزء الثاني منها محفوظ في مكتبة لاله لي بتركيا، برقم: (٢٢٤٧)، ويبلغ عدد لوحاتها: (٢١١) لوحة، وناسخها هو نفس ناسخ الجزء الأول، ولكنها ناقصة في الآخر، ورمزت لها بـ: (س).

وهذه النسخة ـ كما ذكرتُ قبل قليل ـ ناقصة الأول والآخر، وخطها نسخي جميل واضح، غير أنها لا تعدو أن تكون نسخة منقولة عن النسخة الأولى (ف)؛ فهي نسخة طبق الأصل من نسخة (ف)؛ وافقتها في جميع مواضع السقط ومواضع التحريفات، ووافقتها أيضًا في جميع الجمل المكررة في نسخة (ف) بسبب سبق نظر الناسخ، ووافقتها أيضًا في الهوامش والتنبيهات التي وضعها ناسخ (ف) في هامش نسخته.

* **الثالثة**: نسخة خطية محفوظة في مكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت بالمدينة المنورة، برقم: (٧١٠)، ونُسخت عام: ١١٨٦هـ، وناسخها هو: إبراهيم بن محمد، وعدد لوحاتها: (٤٦٠) لوحة. ورمزت لها بـ: (ع).

وهي نسخة كاملة، وخطها نسخي وجيد، ولكنه لا يقارن بجودة وجمال خط نسخة: (س)، غير أنها أيضًا لا تعدو أن تكون نسخة طبق الأصل من نسخة: (ف)، وقد نص الناسخ على ذلك في آخر النسخة، حيث يقول: «استنسخت

من نسخة كُتبت ونجزت في شهر شعبان من شهور سنة سبع عشرة وخمس مائة» .

هذا وقد بذلتُ جهدي من أجل الحصول والعثور على نسخ خطية أخرىٰ لهذا الكتاب ، ولكني لم أجد غير ما ذكرتُه .

وأنبه هنا علىٰ أن ما ذُكِرَ من وجود نسخة خطية للشرح في خزانة القرويين في المغرب برقم: (٧٣٣) غير صحيح ، وقد اطلعتُ علىٰ هذه النسخة وهي ليست إلا جزءًا من كتاب: «المهاد في شرح كتاب الإرشاد» للإمام محمد بن مسلم المازري (المتوفىٰ سنة: ٥٣٠هـ) .

وأيضًا فإن ما ذُكِرَ من وجود نسخة خطية للشرح في الخزانة العامة في الرباط برقم: (٤٧٢ كتاني)[1] غيرُ صحيح قطعًا ، وهي ليست إلا نسخة من «شرح الإرشاد» للمقترح .

۞ ثانيًا: منهج التحقيق:

حاصل ما بينتُه من وصف للنسخ الخطية المتوفرة لديَّ يبين أنه ليس لدي لإخراج هذا النص الكلامي المهم إلا نسخة واحدة ، وهي نسخة (ف) ؛ وأما نسختا (س) و(ع) فهما نسختان منقولتان عن نسخة (ف) ؛ ولذا فليس من المناسب إثبات جميع الفوارق بينهما في هامش النص ؛ إذ هذه الفوارق: إما أن تكون قراءة خاطئة من ناسخ إحدىٰ النسختين لما في نسخة (ف) ، فهذه لا أشير إليها في الهامش ؛ إذ لا فائدة للقارئ من إثباتها ، وإما أن تكون قراءة محتملة ، يحتملها رسم الكلمة في نسخة (ف) ، فهذه قد أشير إليها في الهامش ؛

---

(١) وهي النسخة التي اعتمد عليها وأحال إليها الدكتور مصطفىٰ حسنين عبد الهادي في تحقيقه لكتاب «الغنية في الكلام» لأبي القاسم الأنصاري .

إن وجدت فائدة في ذلك.

ولكن إخراج نص كلامي متقدم من نسخة واحدة هي مجازفة ومخاطرة لا يُقْدِمُ عليها مُتَثبِّتٌ مهما بلغ علمه[١]؛ وهذا ما جعلني أتردد كثيرًا في إخراج الكتاب والعناية به. وفي المقابل: لا بد من إخراج الكتاب؛ فكتاب «شرح الإرشاد» لأبي القاسم الأنصاري يعتبر من أهم الكتب الكلامية السنية على الإطلاق، ويعتبر أيضًا من أهم ما يمكن أن يصدر ويُطبع في هذا العصر.

ولأجل هذا الأمر فقد كان منهجي في تحقيق وإخراج نص «شرح الإرشاد» مكوَّنًا من أربعة خطوات:

* **الخطوة الأولى**: كتبتُ ونسختُ «شرح الإرشاد» كتابة عصرية مطبوعة، مراعيًا فيها قواعد الإملاء، وأود أن أنبه هنا على عظيم فضل ناسخي (س) و(ع) عليَّ في تمكيني من نسخ وكتابة نص «شرح الإرشاد» المثبت في نسخة الأصل (ف)؛ إذ لولا الله سبحانه ثم هما لما استطعتُ من فك وقراءة كثير من الكلمات والعبارات في نسخة الأصل؛ فجزاهما الله عني خير الجزاء، وأسبغ عليهما رحمته ورضوانه.

* **الخطوة الثانية**: أقمتُ كتاب «الغنية» لأبي القاسم الأنصاري مقام نسخة أخرى لشرح الإرشاد؛ فقابلت نص مخطوطة «شرح الإرشاد» على مخطوطة «الغنية» مقابلة دقيقة مكَّنتني من معرفة كثير من مواضع السقط وكثير

---

(١) وهو ما نبَّه عليه العلامة عبد الله الصديق الغماري حيث قال: «مِن البدائه في عالم التصحيح والتعليق أن الإنسان مهما كثر علمه لا يمكن أن يصحح كتابًا على أصل واحد، بل لا بد من تعدد الأصول حتى يحصل الاطمئنان إلى إخراج الكتاب سليمًا وافيًا خاليًا من التصحيف والنقص، مما لا تكاد تخلو منه نسخة خطية». انظر: أسباب الخلاص من الأخطاء الواقعة في كتاب تحقيق كلمة الإخلاص، للشيخ عبد الله الصديق الغماري ص٢٧.

من التحريفات الموجودة في مخطوطة «شرح الإرشاد»، بل أعانتني على قراءة كثير من الكلمات غير الواضحة في مخطوطة «شرح الإرشاد»[١].

* **الخطوة الثالثة:** قابلتُ نصَّ «شرح الإرشاد» على مصادر الشارح المتوفرة لدي، وأهمها: كتاب «الإرشاد»، وكتاب «الشامل»، وكلاهما لإمام الحرمين الجويني، وكتاب «الكامل في اختصار الشامل» لابن الأمير، وقد أعانني ذلك على معرفة بعض مواضع السقط وبعض التحريفات.

* **الخطوة الرابعة:** قابلتُ بعض نصوص «شرح الإرشاد» على بعض الكتب التي استفاد ونقل أصحابها من «شرح الإرشاد» أو من «الغنية» لأبي القاسم الأنصاري، وأخص بالذكر هنا كتاب «نهاية المرام في دراية الكلام» لتلميذ الشارح ضياء الدين المكي الرازي، وهو كثير النقل من كتاب شيخه «الغنية». وقد أعانني ذلك أيضًا على معرفة بعض مواضع السقط وعلى حل بعض إشكالات النص المحقق.

۞ منهج التعليق:

الأصل في التعليق على الكتاب عندي أني لا أُعَلِّقُ إلا لحاجة معتبرة، من: تخريج لحديث أو أثر، أو إحالة إلى مصدر نقل منه الشارح، أو ترجمة لبعض الأعلام المحتاجة إلى التعريف في نظري، أو لحل بعض الإشكالات

---

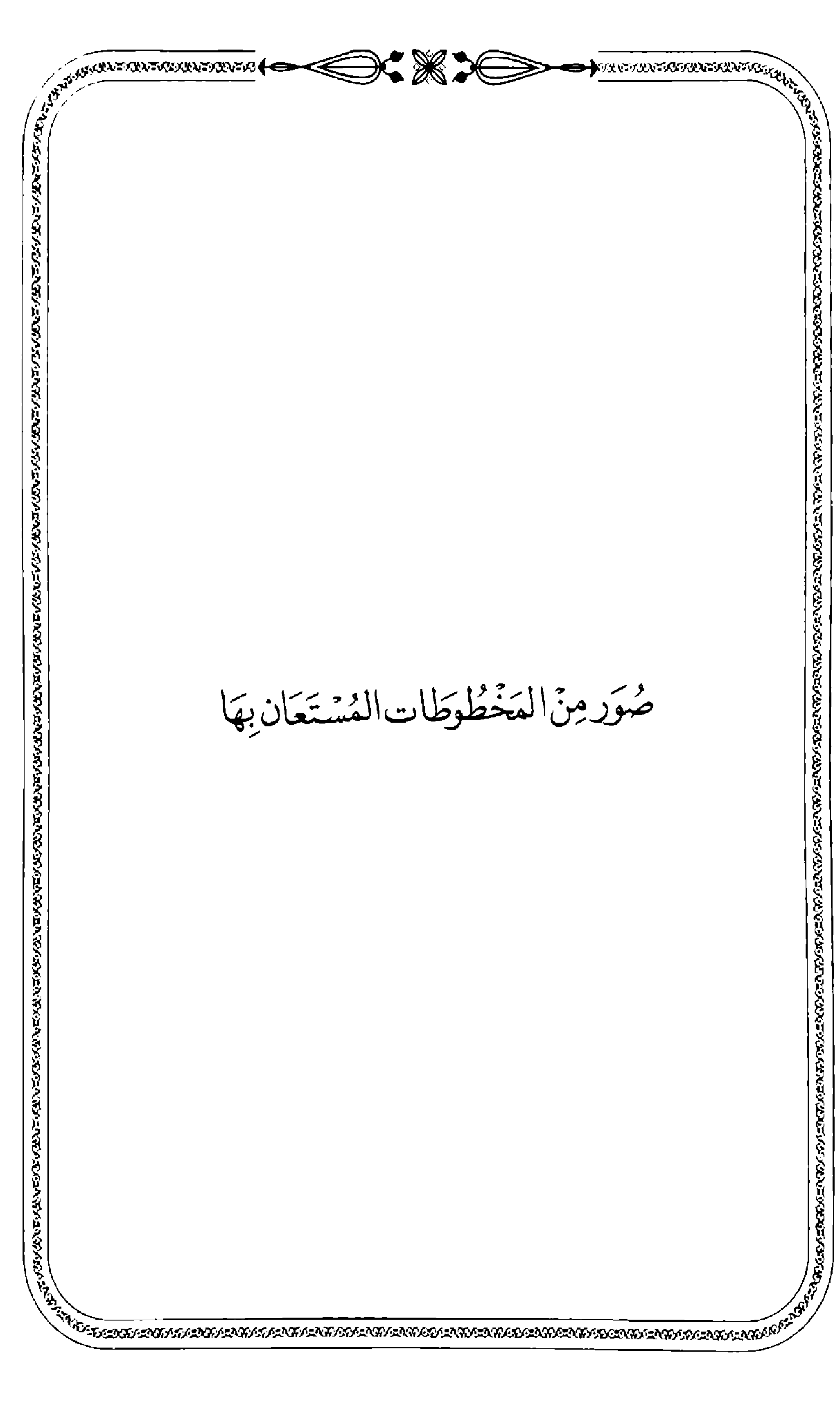
(١) وأنبه هنا إلى أني قابلت نص «شرح الإرشاد» على صورة ملونة من النسخة الخطية الوحيدة لكتاب «الغنية» لأبي القاسم الأنصاري، والمحفوظة في مكتبة أحمد الثالث في مدينة إسطنبول برقم: (١٩١٦). ولكني في الإحالة أحيل إلى النص المطبوع من «الغنية» بتحقيق الدكتور مصطفى حسنين، ولا أحيل إلى المخطوط إلا إذا كان هناك تحريف في المطبوع أو كانت الإحالة إلى القسم غير المطبوع من كتاب «الغنية»؛ إذ لم يطبع من كتاب «الغنية» إلا قسم الإلهيات.

في النص المحقق، أو بيان بعض ما زاده الشارح في كتابه «الغنية» على كتابه: «شرح الإرشاد»، أو غير ذلك من مقاصد التعليق المعتبرة.

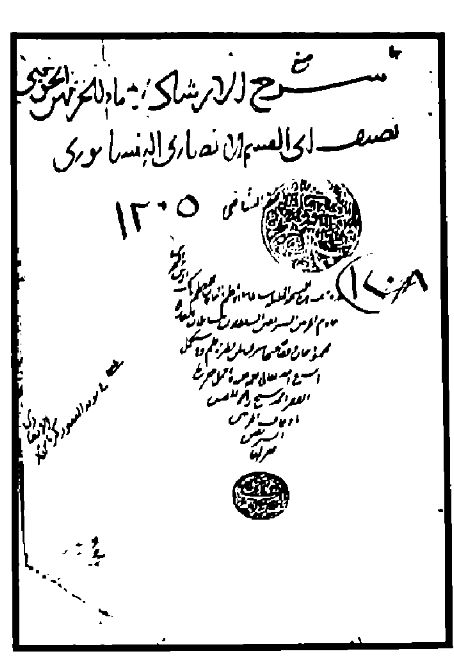
ولم أكن في تعليقي على النص المحقق حاكمًا على المصنف وناقدًا ومقوِّمًا لآرائه وأفكاره، فلذلك مجال آخر غير مجال التحقيق، بل أجد من الثقل المستقبح أن يتسلط المحقِّق في هوامش النص المحقَّق على آراء وأفكار المؤلف مخطِّئًا ومقوِّمًا.

وقد بذلت غاية جهدي ـ مستعينًا بالله تعالى ـ في إخراج نص «شرح الإرشاد» صحيحًا مدقَّقًا، كما وضعه مؤلفه، وفي أبهي صورة وأجمل حلية، بحيث لو رآه مؤلِّفه لسُرَّ برؤيته.

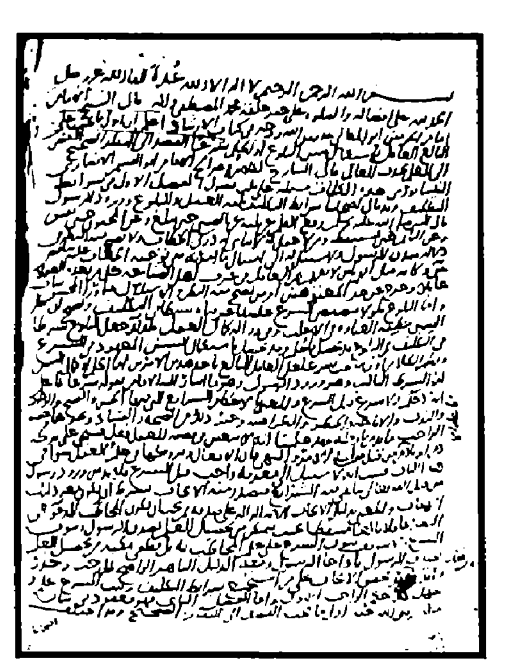




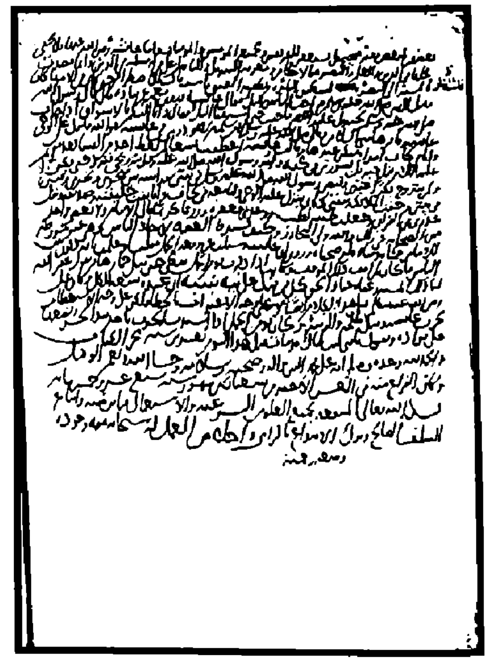
صُوَرٌ مِنَ المَخْطُوطَاتِ المُسْتَعَانِ بِهَا



صورة العنوان من النسخة (ف)

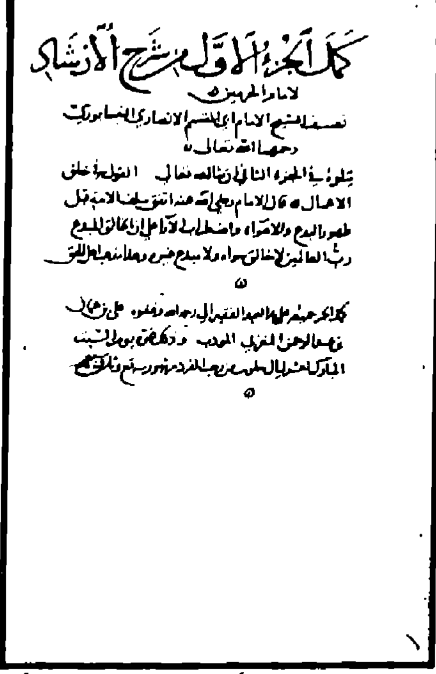


صورة الورقة الأولى من النسخة (ف)



صورة الورقة الأخيرة من النسخة (ف)

صورة الورقة الأولى من الجزء الأول للنسخة (س)



كمل الجزء الأول من شرح الإرشاد
لإمام الحرمين
تصنيف الشيخ الإمام أبي القاسم الأنصاري النيسابوري
رحمهما الله تعالى
يتلوه في الجزء الثاني إن شاء الله تعالى القول في خلق
الأعمال. قال الإمام رضي الله عنه: اتفق سلف الأمة قبل
ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع
رب العالمين لا خالق سواه ولا مبدع غيره وهذا مذهب أهل الحق

صورة الورقة الأخيرة من الجزء الأول
للنسخة (س)

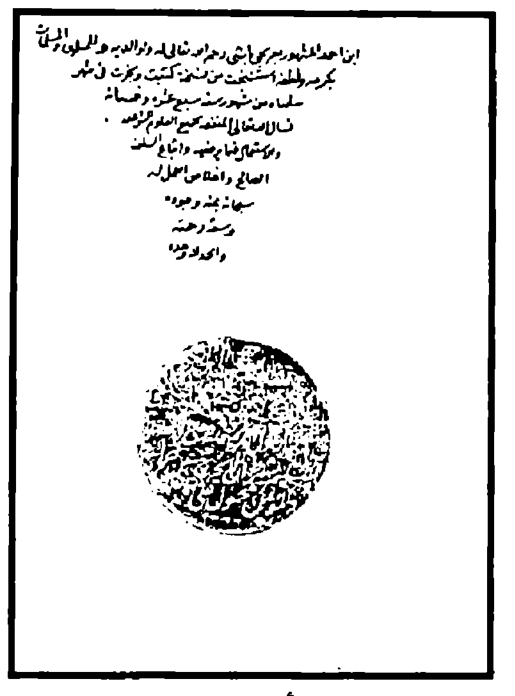


صورة العنوان من الجزء الثاني
للنسخة (س)

صورة الورقة الثانية من الجزء الثاني
للنسخة (س)

صورة الورقة الأخيرة من الجزء الثاني
للنسخة (س)

صورة الورقة الأولى من النسخة (ع)



صورة الورقة الأخيرة من النسخة (ع)





شرح الإرشاد

لإمام المتكلمين

أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري

تلميذ إمام الحرمين

رحمهما الله تعالى

(المتوفى سنة ٥١٢ هـ)

حققه وقدم له

أ.د. خالد بن حماد العدواني

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

لا إله إلا الله عُدَّةً للقاءِ اللهِ ﷻ

الحمدُ لله على إفضاله، والصلاةُ على خير خلقه محمدٍ المصطفى وآلِهِ.

قال الشيخُ الإمامُ إمامُ الحرمين أبو المعالي قَدَّسَ اللهُ روحَهُ في كتاب «الإرشاد»: اعلم أنَّ أوَّلَ ما يَجِبُ على البالغِ العاقلِ ـ باستكمالِ سِنِّ البُلوغِ أو الحُلُمِ شَرْعًا ـ القَصْدُ إلى النظرِ الصحيحِ المُفضِي إلى العلمِ بِحَدَثِ العالَمِ(١).

قال الشارحُ لكلامه ـ وهو الشيخُ الإمامُ أبو القاسم الأنصاري النيسابوري ـ: هذه الكلماتُ مشتملةٌ على ثلاثةِ فصولٍ:

* ***الفصلُ الأولُ***: في شرائط التكليف.

وقد قال أصحابُنا: شرائطُ التكليفِ ثلاثةٌ: العقلُ، والبلوغُ، وورودُ الرسول؛ قال النبيُّ ﷺ: (رُفِعَ القلمُ عن ثلاثةٍ: عن الصبي حتى يَبْلُغَ، وعن المجنون حتى يُفِيقَ، وعن النائم حتى يستيقظَ)(٢).

ومَنْ لا عَقْلَ له لا يتأتَّى له دَرْكُ الخطابِ، ولا يَصِحُّ منه النظرُ في دلالة صِدْقِ الرسولِ، ولا سبيلَ له إلى امتثال ما أُمِرَ به؛ ففي توجيه الخطاب عليه تناقضٌ بَيِّنٌ، وكأنه قيل له: «افْهَمْ يا مَنْ لا يَفْهَمُ». ثم العاقلُ في عُرْفِ أهل

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣.

(٢) رواه أبو داود برقم: (٤٤٠٣)، والترمذي برقم: (١٤٢٣)، وابن ماجه برقم: (٢٠٤٢).

الصناعة: كلُّ مَنْ يَعُدُّهُ العقلاءُ عاقلًا وخَرَجَ عن حَدِّ المعتوهين، أو: مَنْ يَصِحُّ منه النظرُ والاستدلالُ فيما وراءَ المحسوسات.

وأما البلوغُ فلولا تنصيصُ الشرعِ عليه لَمَا عرفناهُ شرطًا في التكليف، ويَصِحُّ أن يقال: الصِّبَا مَظِنَّةُ الغباوةِ في الأغلب، وفي زواله كمالُ العقلِ؛ فلذلك جُعِلَ البُلوغُ شرطًا في التكليف. ثم البلوغُ قد يَحصُلُ بالحُلُمِ، وقد يَحصُلُ باستكمالِ السنِّ المعهود في الشرع، ونَظْمُ الكلامِ: أَوَّلُ ما يَجِبُ شرعًا على العاقل البالغ بأحد هذين الأمرين: إما الحُلُمِ أو كمالِ السِّنِّ...

أما الشرطُ الثالثُ ـ وهو ورودُ الرسولِ، وهو ما أشار إليه الإمامُ بقوله: «شرعًا» ـ فاعلم أنَّه لا حُكْمَ ولا شَرْعَ قبل الشرع، والمَعْنِيُّ بالأحكامِ: الشرائعُ، التي منها: الحُسْنُ والقُبْحُ، والوجوبُ والنَّدْبُ والإباحة والحظر والكراهة، وغيرُ ذلك مِن الصحة والفساد ونحوهما.

وحقيقةُ الواجبِ: ما يُذَمُّ تاركُه، وقد عَلِمْنَا أَنَّه لا يتعيَّنُ في قضيةِ العقل فعلٌ يُسْتَحَقُّ على تركه ذَمٌّ أو يُلامُ فاعلُه إلا مِنْ قِبَلِ مَنْ له الأمرُ والنهيُ؛ فإن الأفعالَ وتروكَها في حكم العقل سواءٌ في هذا الباب؛ فثبت: أنه لا سبيلَ إلى معرفةِ واجبٍ قبل الشرع؛ فلا بُدَّ مِن ورود رسولٍ مِنْ قِبَلِ اللهِ تعالى تُتَلَقَّى منه الشرائعُ، فيصدرُ منه الإيجابُ، بشرط أن يكونَ معه دليلُ الإيجاب، والمَعْنِيُّ بدليل الإيجاب: الآيةُ الدالَّةُ على صدقه.

ثم يَجِبُ أن يكونَ المخاطَبُ المدعُوُّ إلى النظر عاقلًا بَالِغًا مُتيقِّظًا، بحيث يَتمَكَّنُ مِن تحصيل العلم بصدق الرسول وثبوت الشرع، ولا يتوقَّفُ ثبوتُ الشرع على عِلْمِ المخاطَبِ به، بل يكفي تمكُّنُهُ مِن تحصيل العلم بصدق الرسول، فإذا جاء الرسولُ ومعه الدليلُ الباهرُ الواضحُ، ثم أَوْجَبَ وحَذَّرَ

وأَنْذَرَ ؛ فقد تحقَّقَ الإيجابُ على مَن استجمعَ شرائطَ التكليف ، وثَبَتَ الشرعُ: عُلِمَ أو جُهِلَ. هذا حكمُ الواجبِ الأولِ.

* **وأما الفصلُ الثاني**: فهو معقودٌ في بيان قوله ﷺ: «أَوَّلُ ما يَجِبُ القَصْدُ إلى النظر الصحيح».

وقد اختلفَ أصحابُنا في أَوَّلِ ما يَجِبُ على المُكَلَّفِ:

فقال بعضُهم: أولُ ما يجبُ عليه النظرُ. كما سنوضحه مِن بعدُ، إن شاء اللهُ.

وقال بعضُهم: إنما المقصودُ مِن النظر معرفةُ الله تعالى؛ فإذًا أولُ الواجباتِ معرفةُ الله تعالى بشرائطها، ثم مِن شرائطها: النظرُ.

وقال بعضُهم: أولُ ما يجبُ إرادةُ النظر والقَصْدُ إليه. وهو ما حكاه الإمامُ عن القاضي أبي بكر رحمهما الله[1].

وقال بعضُ المتكلِّمين: إرادةُ النظر لا تَتَأَتَّى إلا مِنْ مُترَدِّدٍ في حكمِ المنظور فيه؛ فإذًا القَصْدُ إلى النظر شرطُهُ سَبْقُ التردُّدِ، وهو الشكُّ. وهذا يُعْزَىٰ إلى أبي هاشم وشيعته؛ حيثُ قالوا: أولُ الواجبات إيرادُ الخاطِرَيْنِ.

وهذا غيرُ مَرْضِيٍّ عند المحققين؛ فإن الذاكرَ للشيء إذا لم يكن عَقْدُهُ مُصَمَّمٌ فيه حقًّا أو باطلًا؛ يكونُ لا محالةَ شاكًّا، فهو مأمورٌ بإزالة الشكِّ بطريق النظر، فأما أن يكونَ مأمورًا باكتساب الشكِّ فلا.

وقد يقولُ أبو هاشم: هذانِ الخاطرانِ يَرِدَانِ على قَلْبِ كلِّ عاقلٍ في ابتداء الأمورِ ضرورةً.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ص٢٢.

وقد قال القاضي: لا يمتنعُ في قضيةِ العقل الهجومُ على النظر مِن غيرِ سَبْقِ تَردُّدٍ.

وقد حكى الأستاذُ أبو منصور[1] ـ في كتابه المترجَمِ بـ: «المقنع» ـ عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله أنه قال في بعض كتبه: قال بعضُ أصحابنا: أولُ الواجبات الإقرارُ بالله تعالى وبرسله وكتبه ودينِ الإسلام.

قال الأستاذُ: أراد أبو الحسن بقوله: «قال بعضُ أصحابنا» بعضَ المتكلمين، ولم يُرِدْ به مَنْ هو على طريقته ويختصُّ به مِن أصحابه؛ فإنه لا يوافق أصلَه.

قال الأستاذُ: ويجوزُ أن يكون قد ذَهَبَ إليه ذاهبٌ من أصحابه، فقال: يجبُ على المكلَّفَ أولًا أن يُقِرَّ بدين الإسلام ويتقبَّلَهُ؛ لئلا يكونَ في مُهْلَةٍ، بل يُسَارِعُ إلى الوجوب؛ فإن القولَ بالمُهْلَةِ مِن مذهب المعتزلة.

قال: ولهذا قال أبو الحسن في بعض كتبه: لو سأل سائلٌ عَمَّنْ وَرَدَ مِن الصين ورأى الاختلافَ، ماذا يلزمُه؟ فقال: عنه جوابان:

❁ أحدُهما: أنه يلزمُه النظرُ؛ ليعرفَ الحقَّ فيتبعَه.

❁ والثاني: يلزمُه اتباعُ الحقِّ وقَبُولُ الإسلام، ثم تصحيحُ المعرفةِ بالنظر والاستدلال على أقلِّ ما يُجْزِئُه.

---

(١) هو الأستاذ أبو منصور الأيوبي، وهو: محمد بن الحسين بن أبي أيوب، تلميذ الأستاذ أبي بكر بن فورك وختنه، ترجم له ابن عساكر في الطبقة الثالثة من طبقات الأشعرية، وتوفي سنة: ٤٢١هـ. انظر: التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني ص١٢٠، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٤٧٠، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٤/١٤٧.

قلتُ: وسنذكرُ بعدَ هذا اختلافَ الأصحاب في أنَّ النظرَ في قواعد الدين مِن فروض الأعيان أو مِن فروض الكفايات؟ فَمَنْ صار إلىٰ أنه مِن فروض الكفايات؛ فيقولُ: أَوَّلُ ما يجبُ علىٰ المكلَّفِ الإقرارُ بالله وبصفاته وكتبه ورسله والتزامُ ما جاءوا به.

* **والفصلُ الثالثُ** في معنىٰ قوله رحمه الله: «النظر الصحيح المُفضي إلىٰ العلم بحدث العالم»، وفي تخصيص هذا النظر بالوجوب.

وإنما قال ذلك؛ لأنه لا طريقَ يُتَوصَّلُ به إلىٰ معرفةِ الله تعالىٰ إلا الاستدلالُ بأفعاله عليه؛ فإنه سبحانه ليس يُدْرَكُ حِسًّا ولا بداهةً، وإنما يُعْرَفُ بالدلالات، ولا دليلَ يَدُلُّ عليه إلا الأفعالُ، وذلك هو الذي يُسَمَّىٰ «العالَمُ».

قال اللهُ تعالىٰ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ...﴾ الآيةَ [البقرة: ١٦٤]، وقد قال النبيُّ ﷺ: (وَيْلٌ لِمَنْ لاكَها بين لَحْيَيْهِ ولم يتفكَّرْ فيها)[1]، هكذا رواه البخاريُّ في الجامعِ الصحيح الذي صنَّفه[2].

ثم وَصَفَ اللهُ تعالىٰ أولي الألباب فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٩١]، أي: في جميع أحوالهم، يعني: يجعلون هذه الفكرةَ منهم في جميع أحوالهم علىٰ بالٍ، ويتفكَّرون في خلق السماوات

---

(١) روىٰ هذا الحديث بهذا اللفظ ابنُ مردويه في تفسيره، انظر: تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للحافظ جمال الدين الزيلعي ١/٢٦١. ورواه ابن حبان في صحيحه برقم: (٦٢٠)، بلفظ: (ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها).

(٢) لم أجده في صحيح البخاري، والذي في صحيح البخاري برقم: (٤٥٦٩) من روايةِ ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه: لما قعد من نومه في آخر الليل نظر إلىٰ السماء، ثم قرأ هذه الآية.

والأرض، ويقولون: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾، أي: عَبَثًا لا فائدةَ فيه، بل خَلَقْتَها آياتٍ ودلالاتٍ لذوي العقول، فَمَنْ تَدَبَّرَها حَقَّ التَّدبُّر، وعَمِلَ بمقتضاها، وأطاع مالكَها في أوامره ونواهيه؛ فاز بالجزاء الحسن وبالنعيم الدائم، ومَنْ تغافلَ عنها ولم يلتزمْ حقوقَها؛ استوجبَ العذابَ الأليمَ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الجاثية: ٢٢]. ونظائرُ هذه الآيِ كثيرةٌ في التنزيل.

ثم قال الإمامُ: والنظرُ في اصطلاح المُوحِّدين: هو الفِكْرُ الذي يَطْلُبُ به مَنْ قام به عِلْمًا أو غَلَبةَ ظنٍّ(١).

وإنما قال: «في اصطلاح الموحِّدين»؛ لأن النظرَ يَرِدُ علىٰ معانٍ في اللغة كثيرةٍ، ويختلفُ معناه (٣/ف) بصِلاته(٢)، فإذا تَجرَّدَ عن الصِّلات كان بمعنىٰ الانتظار، تقولُ: نظرتُه، بمعنىٰ: انتظرتُه، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [يس: ٤٩]، أي: ما ينتظرون إلا صيحةً واحدةً. وإذا وُصِلَ بحرفِ «إلىٰ» كان بمعنىٰ الرؤية في الغالب، تقولُ: نظرتُ إلىٰ فلان، أي: أبصرتُه. وإذا وُصِلَ بحرف اللام كان بمعنىٰ الرحمة، يقال: نَظَرَ الأميرُ للرعية، إذا تَعَطَّفَ عليهم ورَحِمَهُم. وإذا وُصِلَ بحرفِ «في» كان بمعنىٰ الفكر والاعتبار(٣)، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي ٱلنُّجُومِ﴾ [الصافات: ٨٨]، أي: تَفَكَّرَ فيها مواقعه...(٤).

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣.

(٢) في الغنية للشارح ١/ ٢٢٩: باختلاف صلاته.

(٣) زاد الشارح في الغنية ١/ ٢٣٠: وهذا هو المقصود في هذا الفصل؛ فالنظر فكرة القلب وتأمله في حال المنظور فيه؛ ليعرف حكمه ويرد غيره إليه.

(٤) موضع كلمة مطموسة في الأصل.

وقولُه: «الفِكْرُ الذي يطلبُ به مَنْ قام به». أشارَ بقوله: «مَنْ قام به» إلىٰ أن الناظرَ مَنْ قام به النظرُ، كما أن العالِمَ مَنْ قام به العلمُ، وليس الناظرُ مَنْ فَعَلَ النظرَ؛ فإن الربَّ سبحانه هو الفاعلُ للكائنات علىٰ الحقيقة، ولا يُوصَفُ بكونه ناظرًا بفعله النظرَ في غيره، وأحدُنا وإن كان فاعلًا لنظره، ولكن لم يكن ناظرًا لفعله النظرَ، وإنما كان ناظرًا لاختصاصه بالنظر قيامًا. علىٰ أنَّ الناظرَ علىٰ الحقيقة هو محلُّ النظر، لا الجملةُ التي المحلُّ منها، خلافًا للمعتزلة.

وقولُه ﵁: «أو غَلَبَةَ ظنٍّ». أشار بهذا إلىٰ أنَّ النظرَ كما يُطْلَبُ به العلمُ، فقد يُطْلَبُ به غَلَبَةُ الظنِّ، خلافًا لمن قال: «لا مطلوبَ بالنظر إلا العلمُ»، وبه قال القاضي.

أما الاستدلالُ والنظرُ فهو: تقسيمُ المُسْتدِلِّ وتفكُّرُهُ في المُسْتدَلِّ وتأمُّلُهُ له.

واعلم أنَّ عند شيخِنا الإمامِ: العِلْمَ الحاصلَ عقيبَ النظر يقعُ ضروريًّا؛ فقال بانيًا عليه[1]: النظرُ: تَرَدُّدٌ في أنحاء الضروريات وتَنبُّهٌ لجهاتها مع المباحثة[2].

قال: وتلك الأنحاءُ يَئُولُ حاصلُ القول فيها إلىٰ تقسيمات ضرورية بين النفي والإثبات، يَعْرِضُها العاقل علىٰ فِكْرِه العقلي، ويُحَكِّمُ فيها النَّفيَ والإثباتَ؛ فإن كان ينقدحُ نفيٌ حَكَمَ به، وإن كان ينقدحُ إثباتٌ قَطَعَ به[3].

---

(١) في هامش الأصل: علىٰ هذا الأصل. نسخة.

(٢) عبارة الإمام في كتابه البرهان ١/١٠٣: «وسنبدي أنه تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها». وعَبَّرَ عن ذلك في البرهان أيضًا ١/١١١ بعبارة أخرىٰ، وهي: «فالنظر عندنا مباحثة في أنحاء الضروريات وأساليبها».

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/١١١.

ثم قال ﷺ: فإن قال قائلٌ: قد أنكرت طائفةٌ مِن الأوائل إفضاءَ النظر إلى العلم، وزعموا أن مَدارِكَ العلومِ الحواسُّ، فكيف السبيلُ إلى مكالمتهم؟... الفَصْلَ إلى آخره[١].

واعلم أنَّه لم يُرِدْ بالأوائلِ أصحابَ الفلسفةِ والهندسةِ وأصحابَ النجومِ والهيئاتِ والعناصر؛ فإن مبنى هذه العلومِ على النظر العقلي؛ إذ لا مَدْرَكَ لها غيرُه، وهذا مما لا خلافَ فيه بينهم؛ وإنما عَنَى بالأوائل السُّمَنِيَّةَ، وهم الذين صاروا إلى أن مدارك العلوم: الحسُّ والخبرُ. وكذلك القائلون بتكافؤ الأدلة، وهم أقوامٌ ليس يَثْبُتُ لهم قَدَمٌ في الدين؛ فأنكروا النظرَ، ورَدُّوا الأقيسةَ العقليةَ والشرعيةَ، ووَجَّهُوا على أصحاب المذاهب شكوكًا، ولا مَقْصدَ لهم بأسئلتهم إلا التشكيكُ والتمويهُ.

والذي صارَ إليه جماهيرُ أهلِ الحقِّ: أنَّ النظرَ مِن مدارك العلوم، كالحِسِّ والخبر، وهو طريقٌ يُفْضِي بصاحبه إلى العلمِ، إذا تمَّ على سَداده واستجمعَ شرائطَهُ.

ومَنْ حَصَرَ مداركَ العلومِ في الحواسِّ، فقد أنكرَ العلومَ البديهيةَ التي لا سبيلَ للعقلاء إلى إنكارها؛ أو يلزمُه الإنكارُ[٢]، وذلك ما يجدُه الإنسانُ في نفسه من أحواله، كأكوانه[٣] ولذَّاته، وكونِه عالمًا مريدًا قادرًا ونحوِ ذلك، وكعلمِه بأنَّ هذا نهارٌ، وأن الاثنين أكبرُ من الواحد، وأن الشخصَ الواحدَ لا يُتَصَوَّرُ حصولُهُ في مكانين في وقتٍ واحدٍ، وكذلك يستحيلُ أن يكون قديمًا

---

(١) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص٣. والشارح ﷺ قدَّم مبحث «إنكار النظر» على مبحث «تقسيم النظر إلى الصحيح والفاسد»، والأمر في الإرشاد المطبوع بالعكس.

(٢) لم يتبين لي المراد من هذه الكلمة في الأصل، ولعل ما أثبته هو الأقرب.

(٣) في هامش الأصل: كآلامه. نسخة.

حادِثًا، إلىٰ غير ذلك من الأمور البديهية؛ فهذه العلومُ وما يَجْرِي مَجْراها حاصلةٌ لا عن الحسِّ ولا عن الخبر، ولا سبيلَ إلىٰ جحدها.

وسبيلُ مكالمةِ مُنْكِري النظرِ: أن نَقْسِمَ الكلامَ عليهم، فنقولُ: أتزعمون أنَّكم عالِمُون بفساد النظر أم تستريبون فيه؟ فإن زعموا أنهم عالِمُون بفساد النظر، فقد أبطلوا مصيرَهم إلىٰ أن مداركَ العلومِ الحواسُّ؛ فإن فسادَ النظر لا يُدْرَكُ بالحواس.

ثم نقولُ: إنْ سَلَّمْنَا لكم العلمَ بفساد النظر، فالعلمُ: إما أن يَقَعَ ضروريًّا أو يَحصُلَ نظريًّا، فإن ادَّعيتُم عِلْمًا ضروريًّا تَبَيَّنَ عِنادُكم؛ فإن العلمَ الضروريَّ يَشْتَرِكُ فيه العقلاءُ، وهم يَسْتَوُونَ في دَرْكِهِ إذا انتفىٰ عنهم الآفاتُ، كما يَسْتَوُونَ في المحسوسات عند انتفاء الآفات عنهم. ومَن ادَّعَىٰ عِلْمًا ضروريًّا بفساد النظر، فلا تَسْلَمُ دعواهُ عن مُعارَضةٍ بمثلها، فيُدَّعَىٰ علمٌ ضروريٌّ بصحة النظر.

وإن ادَّعَوا أن العِلْمَ ببطلان النظر يُتَلَقَّىٰ مِن النظر، فقد تَمَسَّكُوا إذًا بضَرْبٍ مِن النظر في إبطال جميعه، وذلك تناقضٌ لا خفاءَ به، وفي إبطالِ النظرِ بالنظرِ اعترافٌ بصحته.

❊ **فإن قالوا**: ما ذكرتموه ينعكسُ عليكم؛ فإنَّكم في إثبات النظر لا تَخْلُونَ: إما أن تُسْنِدُوا دعواكم إلىٰ الضرورةِ أو النظرِ، والتقسيمُ كالتقسيمِ، وإثباتُ الشيءِ بنفسه مستحيلٌ؛ لأن الشيءَ لا يَشْهَدُ لنفسه.

❊ **يقالُ لهم**: كلامُكم هذا يُفِيدُكم علمًا بثبوتِ مذهب أو بطلانِ مذهب، أو لا يُفِيدُكم شيئًا مِن ذلك؟ فإن زعمُوا أنَّه لا يفيدُ علمًا ولا يَجْلِبُ حكمًا،

فقد اعترفُوا بكونه لَغْوًا وكَفَوْنا مَئُونَةَ الجوابِ. وإن قالوا: «غرضُنا مقابلةُ الفاسدِ بالفاسد»، أَدَرْنَا عليهم التقسيمَ، وقلنا: مقابلةُ الفاسدِ بالفاسدِ نوعٌ مِن النظر، فما قَوْلُكُم فيها: أَتَفِيدُ علمًا أم لا تُفِيدُ؟ ولا مَخْلَصَ لهم عن هذا التقسيمِ في كلامٍ يتكلمون به، وقُصاراهُ: إثباتُ الشيء بما يُدَّعَىٰ فيه البطلانُ.

❊ **فإن قالوا:** وقُصَارَىٰ كلامِكم إثباتُ الشيء بنفسه، ولَمَّا يَتَحَقَّقْ ثبوتُه بَعْدُ؛ فقد استويا في هذه القضية.

❊ **قلنا:** ولا سواءَ؛ فإن في إبطال النظر بالنظر تناقضًا بَيِّنًا، وهو الجمعُ بين الإثبات والنفي، وليس في إثباتِ جِنْسِ الشيء بنوعٍ منه ما يناقضُ الإثباتَ، وذلك بمثابةِ العلمِ والخبرِ، فإنهما يتعلَّقان بأنفسهما وبغيرهما، فبالعلمِ يُعْلَمُ العلمُ وبه يُعْلَمُ سائرُ المعلومات.

وقال أصحابُنا: سبيلُ إبطالِ النظرِ بالنظر، كسبيلِ مَنْ ينفِي الصدقَ عن جميع أخباره بواحدٍ مِن أخباره الذي نفىٰ الصدقَ عنها، فيقولُ: «جميعُ كلامِي كَذِبٌ»؛ فلا سبيلَ إلىٰ معرفةِ صدقِه وكذبِه في جميع أخباره بهذا الخبر؛ فإن هذا الخبرَ مِن جملة أخباره التي حَكَمَ بكذبها. وسبيلُ إثباتِ النظرِ بالنظر، كسبيلِ مَنْ يُثْبِتُ صِدْقَهُ في جميع أخباره بواحدٍ منها، فيقولُ: «جميعُ كلامي صِدْقٌ»؛ فيمكنُ معرفةُ صدقه في جميع أخباره بهذا الخبر مِن غير تناقضٍ فيه.

قال القاضي: نحن إذا أَقَمْنَا دليلًا علىٰ إثباتِ جِنْسِ النظر، فَلَسْنَا مُثْبِتِين للشيء بنفسه، وإنما أثبتناهُ بغيره، كما إذا طَرَدْنَا دِلالةً علىٰ حَدَثِ العالَمِ، فطالَبَنا الخصمُ بإثبات تلك الدلالة، فلا نعيدُ تلك الدلالةَ، بل نُبَيِّنُ صحةَ تلك الدلالةِ بدليلٍ آخر، غيرَ أنهما يجتمعان في اسم الدليل، والنظرُ كذلك في مسألتنا.

ثم نقولُ: القائلُ قائلان: قائلٌ يُثْبِتُ النظرَ، وقائلٌ يَنْفِيهِ. وكلُّ واحدٍ مِن القائِلَين يُسَلِّمُ لخصمه أنه لم يَصِرْ إلىٰ مُعْتَقَدِه بديهةً وضرورةً، وفي تسليمِ الخصم لنا بأنهم لم يصيروا إلىٰ مُعْتَقَدِهم بديهةً علىٰ الهجومِ: إثباتُ النظر، علىٰ رَغْمِ آنافِهِم، كما قررناهُ قبلُ.

قال الإمامُ: ونحن نقولُ: العلومُ كُلُّها ضروريةٌ، غيرَ أنها منقسمةٌ إلىٰ مهجومٍ عليها وإلىٰ مبحوثٍ عنها[1]. وصحةُ النظر مما يُدْرَكُ ضرورةً بطريقِ البحث؛ فإن النظرَ يُقَسِّمُ تقسيماتٍ (٤/ف) ضروريةً بين النفي والإثبات، وتَوَقُّفُه في مدارجها ومراتبها وإسناد الثواني منها إلىٰ الأوائل، مع ذكر ما سبق مِن المراتب. وهذه التقاسيمُ إذا كانت ضروريةً وتَتَبَّعَها البحثُ؛ فتُوجِبُ لا محالةَ تَعَيُّنَ آحادِها وبطلانَ البواقي.

وإن أردتَ ضَرْبَ مثالٍ فنقولُ: إذا رأينا شَخْصًا في مكانٍ، ثم رأينا المكانَ خاليًا عنه، أو لم نَرَهُ في المكان ثم نراهُ فيه؛ فيتصدَّىٰ لنا تقسيمٌ ضروريٌّ؛ فنقولُ: خُلُوُّ المكانِ منه: إما لعدمه أو لانتقاله إلىٰ مكانٍ آخر، وكذلك شَغْلُهُ للمكان: إما لانتقاله إليه أو بحدوثِهِ عن عدم، فأيُّ واحدٍ مِن الأمرين بَطَلَ تَعَيَّنَ الآخَرُ علىٰ الضرورة، وكذلك كُلُّ تقسيمٍ دائرٍ بين النفي والإثبات فهذا حكمُه.

وإن أردتَ إيرادَ هذا الكلامِ في مَعْرِضٍ أحسنَ مِنْ هذا؛ قلتُ: بِمَ عرفتُم أن الحِسَّ مِن مداركِ العلوم؟ فسيقولون: طريقُ إثباتِ ذلك: إما فَزَعُ العقلاءِ إليه عند الالتباسِ وإما الامتحانُ، فنقولُ: هذا سبيلُنا في إثبات النظر، فنُثْبِتُهُ: إما بفَزَعِ العقلاءِ إليه أو بالامتحانِ، وقد فَرَغْنَا مِن الأمرين، وفي هذا إثباتُ

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين ١/١١٢.

للحسِّ بضَرْبٍ منه، يُثْبِتُ نَفْسَهُ وجِنْسَهُ.

أما المتكلِّمُون فإنهم أثبتوا النظرَ بطريقين قاطعين:

* **أحدُهما**: أنهم قالوا: النظرُ: إما أن يكونَ صحيحًا وإما أن يكونَ فاسدًا، ولا واسطةَ بينهما، فإن كان صحيحًا فهو ما قلناه، وإن كان فاسدًا، فالعِلْمُ بفساده: إما أن يكون ضروريًّا أو نظريًّا، وقد أنهينا هذه الطريقةَ نهايتَها[1].

* **والطريقُ الآخَرُ**: قالوا: وَجَدْنَا العقلاءَ إذا التَبَسَ عليهم حكمُ شيءٍ مِن الغائب، الذي لم تَجْرِ العادةُ بالوصول إليه ضرورةً، فَزِعُوا إلىٰ النظر، كما إذا التبسَ عليهم شيءٌ مِن أحكام المحسوسات فَزِعُوا إلىٰ الحِسِّ؛ فكما أن الحِسَّ طريقٌ لِتَعَرُّفِ أحكامِ المحسوسات، كذلك النظرُ طريقٌ تُعْرَفُ به أحكامُ الغائبات.

* **فإن قال الخصمُ**: أنا مُسْتَرِيبٌ مُتَوَقِّفٌ في أمر النظر، ولا عِلْمَ لي بصحته ولا بفساده.

* **قلنا**: بعدما ثَبَتَ أنه لا واسطةَ بين الصحة والفساد برتبتيه، فَلَسْتَ من المعاندين، بل سبيلُكَ[2] سبيلُ الاسترشاد؛ فسبيلُك أن تَنْظُرَ نظرًا قويمًا، كما رسمناهُ؛ فتستفيدَ عِلْمًا علىٰ الفور. فإن ادَّعَىٰ أنه نَظَرَ وبالَغَ فيه، ولم يُفْضِ نظرُه إلىٰ العلم؛ تَحَقَّقَ عِنادُه وبَطَلَ استرشادُه.

* **فإن قالوا**: نرىٰ الناظرَ يَسْرُدُ دليلًا، ويَزْعُمُ أنَّه أفضىٰ به إلىٰ العلم،

---

(١) في الغنية للشارح ١/٢٣٣: فالعلم بفساده لا يتلقىٰ من البديهة والحس، وإذا انحسم ذلك فلا سبيل إلىٰ العلم بفساده علىٰ زعم الخصوم إلا النظر، وفي إبطال النظر بالنظر صحة النظر كما قدمناه.

(٢) في هامش الأصل: تسلك. نسخة.

ونَعْلَمُ بالضرورة أنه سَلَكَ فيه مسلكَ النُّظَّار، ثم نراهُ يَتْرُكُ هذا المذهبَ المُصَحَّحَ بالنظر علىٰ زَعْمِهِ، ويَرْكُنُ إلىٰ اعتقادِ ضِدِّه بنظرٍ آخر، ويَدَّعِي أنَّ نظرَه الأولَ كان فاسدًا، وأن الدليلَ الذي دَلَّ عليه كان باطلًا، ورأيناهُ يُناظِرُ علىٰ المذهب الثاني، ويَحْتَجُّ عليه علىٰ نَحْوِ احتجاجِهِ علىٰ المذهب الأول؛ وإذا كان كذلك، فما يُؤَمِّنَّا أنه لو عاش زمانًا مِن الدهر لَتَرَكَ هذا المذهبَ المختارَ بنظرٍ آخر، وأَضْرَبَ عن الأول؟! وهذا يُبْطِلُ التعويلَ علىٰ الدليل.

* **قلنا**: كلامُكُم هذا يُفِيدُكم علمًا أم لا؟

* **فإن قالوا**: أفادَنا وَقْفَةً وحَيْرَةً واسْتِرابةً.

* **قلنا**: لَسْنَا نقولُ: إن كلَّ نظرٍ مُفْضٍ إلىٰ العلم، بل للنظرِ المُفْضِي إلىٰ العلم شرائطُ، فمَنْ أَخَلَّ بشرطٍ مِن شرائطه، فلا يُوصِلُهُ إلىٰ العلم.

علىٰ أَنَّا نقولُ: مجرَّدُ الانتقالِ عن مذهبٍ إلىٰ مذهبٍ يخالفُه، لا يَنْتَهِضُ شُبهةً في أن المنتقَلَ عنه كان باطلًا، وأن المنتقَلَ إليه يكونُ صحيحًا؛ فقد يتركُ الإنسانُ مذهبَهُ الصحيحَ؛ لشبهةٍ تعتريه.

ثم نقولُ: الغالبُ أن الانتقالَ مِن مذهبٍ إلىٰ مذهبٍ آخَرَ، إنما يُتَصَوَّرُ في المسائلِ التي يُبْتَغَىٰ منها غَلَبَاتُ الظُّنُونِ لا غَيْرُ؛ لِما أوضحناهُ مِن أن التقسيمَ إذا كان دائرًا بين النفي والإثبات، فإنه يُفْضِي إلىٰ العلمِ لا مَحالةَ.

ثم إن كان هذا المعترِضُ مِن أصحاب الحَصْرِ، ويَزْعُمُ أن مداركَ العلومِ تنحصرُ في الحواسِّ ـ فتنعكسُ عليه هذه الشبهةُ في المحسوس؛ لاختلاطِ الخيالاتِ بالإدراكات، ثم مِثْلُ هذا الأمرِ غيرُ قادحٍ في أصلِ الحِسِّ؛ كذلك فيما نحنُ فيه.

وسَنُبَيِّنُ في آخِرِ هذا الفصلِ: أنَّ هذه الشبهةَ التي تمسَّكُوا بها واسْتَزَلُّوا بها العَوامَّ، يمكنُ التمسُّكُ بها في إثباتِ النظرِ.

❊ فإن قالوا: إنْ سُلِّمَ لكم ـ لِمَا قَدَّمْتُمُوهُ ـ إفضاءُ النظرِ إلىٰ اعتقادٍ؛ فَبِمَ تَعْرِفُون أن ذلك الاعتقادَ علمٌ، وأن النظرَ المُفْضِيَ إليه صحيحٌ؟

❊ قلنا: إن كان التقسيمُ مَنْحَصِرًا في النفي والإثبات، فَيُفْضِي لا مَحالةَ إلىٰ العلمِ.

قال أصحابُنا: وكذلك إذا كانت الأقسامُ محصورةً في السَّبْرِ، والنظرُ يُفْضِي إلىٰ تعيينِ واحدٍ منها، فأما إذا لم تَكُنْ محصورةً، أو كانت محصورةً، غيرَ أنَّ الدليلَ الذي دَلَّ علىٰ إبطالِ الآحادِ غيرُ مقطوع به، أو كان مُرَتَّبًا علىٰ اعتقادٍ مظنونٍ غيرِ مقطوع به ـ فقد يفيدُ مِثْلُ هذا النظرِ اعتقادًا ويُثِيرُ غَلَبَةَ الظنِّ.

❊ وقولُهم: بِمَ يَعْلَمُ الناظرُ صحةَ نظرِه؟ وبِمَ يَعْلَمُ أن اعتقادَهُ علمٌ؟

❊ قلنا: يَعْلَمُ صحةَ نظره بنظرٍ آخَرَ؛ حتىٰ يُفْضِيَ به إلىٰ الضرورة، وقد عُلِمَ ذلك ضرورةً في الابتداء، وهو ما أَشَرْنَا إليه من انحصار الأقسام وقيامِ الدليلِ عليه؛ فيقُودُهُ ذلك إلىٰ العلم بصحةِ النظر وإفضائِهِ إلىٰ العلم. ثم مِثْلُ هذا السؤالِ يَنْعَكِسُ علىٰ مُورِدِهِ، إن كان مِن أصحابِ الحصر القائلين بأن مداركَ العلم تنحصرُ في الحواس، فإن مَنْ أَحَسَّ شيئًا وأَبْصَرَهُ: فَبِمَ يَعْلَمُ أنه أَدْرَكَهُ حقيقةً دون أَنْ تَخَيَّلَهُ؟!

واعْلَمْ أن أمثالَ هذه الشبهةِ تَتَطَرَّقُ إلىٰ كلِّ مذهبٍ، ويَتَأَتَّىٰ إيرادُ هذه الشكوكِ علىٰ كلِّ مَنْ يَنْتَحِلُ دِينًا ومذهبًا؛ لكثرةِ المذاهب والاختلافِ فيها.

❊ فإن قيل: نحن لا نُعَوِّلُ علىٰ الأقيسةِ؛ فَيُتَصَوَّرُ الاختلافُ فيها، وإنما

تُسْنِدُ عقائدَنا إلىٰ الأخبارِ الصادقةِ والنصوصِ الصحيحةِ الصريحةِ.

* **قلنا**: فما بالُكُم اختلفتُم في معظمِ المسائل؟!

علىٰ أَنَّا نقولُ: إنما يُعْرَفُ صِدْقُ الرسلِ بالآياتِ الواضحة، ثم لا سبيلَ إلىٰ معرفةِ الآيات وارتباطِها بقولِ مُدَّعِي النبوة إلا بالنظر، وبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إن الرُّسُلَ أَتَوا بتلك الآياتِ مِنْ عند أنفسهم، كما يأتي بأمثالها السَّحَرَةُ؟ وبِمَ تُنْكِرُونَ أن يُظْهِرَ تلك الآياتِ بعضُ الشياطين أو بعضُ الملائكة، دون اللهِ تعالىٰ الذي هو مُبْدِعُ الكائنات؟ وهل إلىٰ معرفةِ هذه الأمور طريقٌ سوىٰ النظرِ العقليِّ؟ وهذا ظاهرٌ.

* **فإن قالوا**: لو كان النظرُ مِن مداركِ العلومِ، لَمَا ساغَ الخلافُ فيه، كالحِسِّ والخبرِ.

* **قلنا**: وقد اختُلِفَ أيضًا فيما طريقُه الحِسُّ، واختلفُوا في الخبر أيضًا؛ فقال قائلون: الهواء[١] غيرُ مرئيةٍ، وقال قائلون: إنها مرئيةٌ، وهو قولُ أصحابنا، وفيهم مَنْ قال: إنها تُرىٰ ليلاً ولا تُرىٰ نهارًا. واختلفوا في ماهيةِ الضوء وحقيقةِ الشعاع، وفي أجناسِ الألوان والطعوم وأنها متناهيةٌ أو لا تتناهىٰ. وقد اشتبه علىٰ بعضِ الناس العَرَضُ بالجوهرِ، فقال: الجواهرُ: هي الأعراضُ المجتمعة. ولا يخفىٰ اختلافُهم في الأخبار أيضًا.

* **فإن قالوا**: لا يُعْتَدُّ بخلافِ مَنْ أنكرَ المحسوسَ.

* **قلنا**: وكذلك لا يُعْتَدُّ بخلافِ مَنْ أنكرَ النظرَ.

ثم نُعارِضُهم فنقولُ: ولو كان فسادُ النظرِ معلومًا قَطْعًا، لَمَا ساغَ للعقلاء

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: أجزاء الهواء.

الاختلافُ فيه.

❊ فإن قالوا: لو كان النظرُ مِن مدارِكِ العلوم، لَمَا ساغَ الاختلافُ في النظريات مِنْ مُثبتيه، كما لا يسوغُ الاختلافُ في العلوم التي تَتَضَمَّنُها الحواسُّ مِنْ مُثبتيها.

❊ قلنا: كلامُكُم هذا يُفيدكم علمًا أم لا؟ ولا جوابَ لهم عنه. علىٰ أنهم قد اختلفوا في ذلك: فمِنْ صائرٍ إلىٰ أن الإدراكاتِ علومٌ مخصوصةٌ، فلا يُتَصَوَّرُ ثبوتُها دون العلمِ، ومِنْ صائرٍ إلىٰ أنها زائدةٌ علىٰ العلوم، وقد يُتَصَوَّرُ ثبوتُها دون العلم.

ثم نقولُ: إنما يختلفُ العقلاءُ في (٥/ف) النظريات؛ لأن النظرَ يستدعِي شرائطَ، فمَنْ لم يَأْتِ بجميعِ الشرائط لا يَتَوَصَّلُ إلىٰ العلم. ولَمَّا اختلفَ العقلاءُ واختلفت أغراضُهم وهِمَمُهم: فمِنْ مُقَلِّدٍ يَرْكَنُ إلىٰ مذهبِ أسلافه، ومِنْ مُسارِعٍ إلىٰ النظر غيرِ مُتَمِّمٍ له، ومِنْ مُسارِعٍ فيه وهو حائدٌ غيرُ مُسْتَدٍّ[1]، ومِنْ بليدِ الفهم يتكاسلُ فيه؛ لبلادته وقِلَّةِ رغبته فيه ـ فلذلك وَجَبَ اختلافُهم في النظريات. وأما الحِسُّ فلا يستدعِي أمورًا يُتَصَوَّرُ الاختلافُ فيها في مَجاري العادات؛ فَيَقِلُّ الاختلافُ فيه لذلك.

ثم نقولُ: وَجَدْنَا العقلاءَ مِنْ أصحابِ الحِرَفِ والصِّناعات، يَفْزَعُونَ في دَرْكِ أَصْوبِ الأمرين إلىٰ النظر، وتَطَرُّقُ الفسادِ والشُّبَهِ إلىٰ نظرهم لم يُؤَيِّسْهُم عن النظر، ولم يَحْمِلْهُم علىٰ الإضرابِ عنه أصلًا، بل ترىٰ الواحدَ ربما يُعِيدُ النظرَ ويَفْسَخُهُ أكثرَ مِن خمسين مَرَّةً، ثم تَطَرُّقُ الخَطَأِ إليه لم يَحْمِلْهُ علىٰ الإضراب عنه أصلًا ورأسًا؛ لعلمِهِ بأنه لا مَدْرَكَ لِمَا يَطْلُبُهُ ويَتَتَبَّعُهُ غيرُ النظر،

(١) أي: غير مستقيم ولا سديد في استدلاله.

فإن كان ثَمَّ قُصُورٌ وفسادٌ وتقاعدٌ فذلك مِنْ جهتِه وتقصيرِه. وهذا هو الدليلُ القاطعُ علىٰ أنَّ النظرَ مِن مدارك العلوم، وهو الجوابُ عما تمسَّكُوا به مِنْ تَرْكِ نظرٍ بنظرٍ.

فَصْلٌ

قال الإمامُ ﷺ: النظرُ ينقسمُ إلىٰ الصحيحِ والفاسدِ... الفَصْلَ إلىٰ آخِرِه[1].

اعلم أنَّ النظرَ الصحيحَ هو الذي يُطْلِعُ الناظرَ علىٰ وَجْهِ الدليلِ، ولا معنىٰ لكونِ الشيءِ دليلًا علىٰ مدلولٍ إلا أنه يَجِبُ مِن العلمِ به العلمُ بمدلوله.

فالفعلُ يَدُلُّ علىٰ الفاعل؛ فمَنْ سَبَرَ أوصافَ الفعل ـ رَوْمًا للعُثُورِ علىٰ الوجه الذي منه يَدُلُّ الدليلُ علىٰ الفاعل ـ لم يَجِدْ وَجْهًا يَدُلُّهُ عليه سوىٰ جوازِ الوجود؛ فإن الفعلَ لم يَدُل علىٰ الفاعل لوجوده فقط؛ فإن وجودَ القديم سبحانه مُسْتَغْنٍ عن الفاعل، وكذلك الكلامُ في سائر صفاتِ الفعل سوىٰ الجواز؛ فَعَلِمْنَا أن المُحْدَثَ إنما يَدُلُّ علىٰ المُحْدِثِ لجواز الوجود، وأن الجوازَ صفةٌ لازمةٌ له، وذلك هو الوَجْهُ الدَّالُّ علىٰ الفاعل، فمهما صَادَفَ النظرُ هذا الوَجْهَ؛ أَفْضَىٰ بصاحبِه إلىٰ العلم بالفاعل.

وكذلك الدَّالُّ علىٰ عِلْمِ الفاعل وإرادتِه إحكامُ الفعل واختصاصُه ببعض الأوصاف الجائزةِ[2]، فإذا صادف النظرُ هذه الوجوهَ؛ أفضىٰ إلىٰ العلم واتَّصف بالصحَّة.

وأما النظرُ الفاسِدُ فهو الحائِدُ عن سَنَنِ الدليلِ أو القاصِرُ، فقد يَقْصُرُ مع

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣.

(٢) في هامش الأصل زيادة: دون البعض. نسخة.

استنانه للسَّداد أولًا ؛ لِطُرُوءِ قاطعٍ.

والنظرُ الصحيحُ: هو المُسْتَدُّ التَّامُّ.

وقد شُبِّهَ الناظرُ في اسْتِدادِهِ وحَيْدِهِ ونُفُوذِهِ وقُصُورِهِ بالرَّامِي ؛ فإنَّ مَنْ رَمَىٰ سَهْمًا إلىٰ مَرْمًى له ، فقد يصيبُ وقد يخطئُ. فإن كان حاذِقًا ، واجِدًا لآلاتِ الرمي ، واقفًا علىٰ سَمْتٍ مستقيمٍ مِن الهدف ، ولم يَعْرِضْ عارِضٌ يَقْطَعُهُ ـ فإنه يصيبُ لا محالةَ ، ومتىٰ كان الأمرُ بخلافه ؛ كان الحالُ بضِدِّه فيخطئُ.

وكان الإمامُ يقولُ: إذا أَخَلَّ بشرطٍ مِن الشرائط ، وقَدَّمَ ما حَقُّهُ أنْ يُؤَخَّرَ أو أَخَّرَ ما حَقُّهُ أن يُقَدَّمَ ـ فَسَدَ نظرُهُ ، ومعنىٰ فسادِهِ هو الجَهْلُ بمراتبِهِ.

وقد حَكَيْنا عنه: أن النظرَ إنما هو التردُّدُ في جهاتِ العلوم الضرورية ومراتبِها[١].

ثم قال الأصحابُ: النظرُ يستدعِي شرائطَ ، منها: ما يختصُّ بصحيحِ النظر ، ومنها: ما يختصُّ بمطلقِ النظر. فكمالُ العقلِ شرطٌ في كلِّ نظرٍ ، وإسنادُ النظر إلىٰ عِلْمٍ ـ إما مهجومٍ عليه أو مبحوثٍ عنه ـ شرطٌ في النظر ، وفي إسنادِهِ إلىٰ الترددِ والشَّكِّ اختلافٌ رَمَزْنَا إليه ، ولكنَّ العادةَ جاريةٌ بإسنادِهِ إليه. وعدمُ العلمِ بالمنظورِ فيه مِنْ شرائطِهِ أيضًا ، ومِنْ شرائطِهِ: ألا يكونَ الناظِرُ مُصِرًّا علىٰ اعتقادٍ مع التصميم ، بل يكونَ طالبًا للعلم أو لغَلَبَةِ الظن.

والنظرُ الصحيحُ شَرْطُهُ الاسْتِدادُ ، وهو: أن يُصَادِفَ الدليلَ ووَجْهَ الدليلِ[٢]. والدليلُ ووَجْهُهُ واحدٌ ، فهما عِبارتان عن مُعَبَّرٍ واحدٍ ، فالفعلُ دليلٌ

---

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/١٠٣.

(٢) في هامش الأصل: الدليل علىٰ وجه. نسخة.

علىٰ الفاعل، ووَجْهُهُ جوازُ وجودِهِ، وهي صفةٌ لازمةٌ له.

ومِنْ شَرْطِهِ أيضًا: ألا يَقْطَعَهُ قاطعٌ مِن نفسه ولا مِن غيره.

فَصْلٌ

قال الإمامُ: النظرُ يُضَادُّ العلمَ بالمنظورِ فيه، ...[1].

قال المتكلِّمون مِن أصحابنا ومِن المعتزلة: إن النظرَ لا يُجَامِعُ العلمَ بالمنظور فيه.

ثم قال أصحابُنا: إنما لا يُجَامِعُهُ؛ لِمُضَادَّتِهِ إياه؛ إذ لا معنىٰ للتضادِّ إلا التنافي.

وقال المعتزلةُ: «بل لا يُضَادُّهُ ولا يُجامِعُه»؛ فإنهم شَرَطُوا في التضادِّ وإطلاقِهِ أَمْرًا آخَرَ، سَنَذْكُرُهُ في موضعِه إن شاءَ اللهُ؛ ولذلك لم يُطْلِقُوا القولَ بأن الموتَ يُضادُّ العلمَ، لكنه يُضادُّ شَرْطَهُ.

قال أصحابُنا: والنظرُ كما يُضَادُّ العلمَ بالمنظور فيه، فإنه يُضَادُّ الجَهْلَ والظَّنَّ والشَّكَّ.

قالوا: ووَجْهُ مُضَادَّتِهِ العلمَ: أنَّ النظرَ طَلَبٌ للعلمِ وابتغاءُ تَوَصُّلٍ إليه، وذلك يُنَاقِضُ تَحَقُّقَهُ؛ إذ الموجودُ لا يُطْلَبُ، والعالِمُ بالشيء يستحيلُ أن يَطْلُبَ العلمَ بما هو عالِمٌ به.

❁ **فإن قيل:** أَلَيْسَ الناظرُ في حَدَثِ العالَمِ إذا اسْتَدَلَّ علىٰ حَدَثِهِ، وحَصَلَ له العلمُ بحدوثه، فلا يمتنعُ والحالةُ هذه أن يَسْلُكَ مَسْلَكًا آخَرَ[2]

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٥.

(٢) في هامش الأصل زيادة: من النظر. نسخة.

ـ طَلَبًا للعلم بما هو عالِمٌ به مِن حدوثه ـ بزيادة[١] اليقين.

﴿ الجوابُ عن هذا مِنْ وجوهٍ:

أحدُها: أنَّ مِنْ أصحابِنا مَنْ قال: لا يَصِحُّ النظرُ في الدليلِ الثاني إلا بعد الذُّهُولِ عن الدليلِ الأولِ وعن وَجْهِهِ.

وهذا على قَوْلِ مَنْ يَمْنَعُ اجتماعَ نَظَرَيْنِ مُختلِفَيْنِ[٢]، وأما مَنْ جَوَّزَ مِن المُحَقِّقين اجتماعَ فِكْرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ ـ وهو الأصحُّ ـ فلا يَبْعُدُ ثبوتُ العلمِ الأولِ ثم الشُّرُوعُ في النظرِ الثاني.

ثم وَجْهُ الانفصالِ على هذه الطريقةِ عن السؤالِ من وجهين:

أحدُهما: أن النظرَ الثاني ليس نظرًا في حدوث العالم؛ طلبًا للعلم بحدوثه، ولكنه نظرٌ في الدليلِ؛ ليمتحنَهُ فيعلمَ أنه: هل يُوصِلُهُ إلى العلمِ بِحَدَثِ العالَم؟ وهل هذا الدليلُ عليه بمثابةِ الأولِ أم لا؟ فمطلوبُه في هذه الصورةِ معرفةُ كونِهِ دليلًا، وهو غيرُ عالِمٍ به.

والوَجْهُ الآخَرُ: أن الأدلةَ مختلفةُ الوجوه، وإن كانت بأجمعِها تُؤَدِّي إلى العلم، فَغَرَضُ الناظرِ بنظرِه الثاني أنْ يُدْرِكَ وَجْهًا آخَرَ مِن الدليل لم يُدْرِكْهُ أولًا؛ فعلى هذا: المنظورُ فيه في نظره الثاني هو العلمُ بِحَدَثِ العالَمِ، والشيءُ الواحدُ قد يُتَعَرَّفُ بالدليل، ثم تُطْلَبُ معرفتُهُ أيضًا بطريق الرؤيةِ، لِمَنْ يَعْتَبِرُها مِن الإدراكات.

﴿ ووَجْهُ مُضادَّةِ النظرِ الجهْلَ: أن الجَهْلَ: اعتقادُ المُعْتَقِدِ الشيءَ على

---

(١) الباء هنا سببية، متعلقة بقوله: يسلك.

(٢) في هامش الأصل زيادة: في حالة واحدة: مثلين أو مختلفين. نسخة.

خلافِ ما هو به مع التصميمِ، والجاهلُ مُصِرٌّ على اعتقادِهِ، والناظِرُ طالبٌ، والطَّلَبُ يُنافي الإصرارَ على الاعتقاد. ثم الجاهلُ يعتقدُ أنه عالِمٌ؛ فلا يُتَصَوَّرُ منه طَلَبُ العلم. وكذلك حالُ المقلِّدِ إن كان اعتقادُهُ شديدًا، فهو مُصَمِّمٌ على اعتقادِهِ، فاعتقادُهُ يُضَادُّ النظرَ أيضًا، وإن قلنا: إنه ليس بعلم؛ لأنه يعتقدُ أنه عالمٌ.

* **ووَجْهُ مُضَادَّةِ النظرِ الشَّكَّ**: أن الشَّكَّ تَرَدُّدٌ، والناظرُ مُصَمِّمٌ على مِنْهَاجِ الطلبِ، والتصميمُ على الطَّلَبِ يُناقِضُ التَّشَكُّكَ والتَّحَيُّرَ.

وقال أبو هاشم وغيرُه مِن المعتزلة: الشَّكُّ يُقارِنُ النظرَ، والناظرُ إنما يَنْظُرُ؛ لِمَا يُخامِرُ قلبَهُ مِن الشَّكِّ، فيجتهدُ في إزالته بالعلم بالمنظور فيه.

وقال أصحابُنا: الشَّاكُّ بمثابةِ الواقفِ، وإذا أَقْبَلَ على الطلبِ فكأنَّه كَرِهَ وَقْفَتَهُ وحَيْرَتَهُ، فيُضْرِبُ[1] عنه ويُقْبِلُ على الطلب؛ فهما حالتان متباينتان.

قال الإمامُ: وهذه المسألةُ عندي مِن المظنونات[2].

وقال القاضي في «الهداية»[3]: لا يمتنعُ اجتماعُ النظرِ مع الشكِّ.

وأما الأستاذُ أبو إسحاق: فإنه لم يُجَوِّزْ انطواءَ القَلْبِ على عَقْدَيْنِ في حالةٍ واحدةٍ، لا نَظَرَيْنِ ولا نَظَرٍ وشَكٍّ.

---

(١) يمكن أن تقرأ: فيصرف.

(٢) عبارة الشارح ﷺ في كتابه: «الغنية» ١/٢٣٩ هكذا: وكان شيخنا الإمام يقول: ما قاله أبو هاشم من وجوب مقارنة النظر الشك سَرَفٌ، وما قاله الأصحاب من وجوب التضاد بينهما فيه سَرَفٌ، والمسألة مظنونة.

(٣) وهو كتاب: «هداية المسترشدين»، والكتاب يُعدُّ موسوعة في علم الكلام، ولكنه مفقود أغلبه، ولم يوجد منه إلا عدة أجزاء متناثرة في المكتبات الخطية.

وقال القاضي في «الهداية»: (٦/ف) كلُّ نظرين في أمرين مختلفين مُختلفانِ ومُتَضادَّانِ؛ لأن نظرَهُ في حَدَثِ الجسمِ مُخالِفٌ لنظره في إثبات مُحْدِثِهِ.

ثم إنَّما يُعْلَمُ تضادُّ المِثْلَينِ من النظرين والخلافين باستحالة اجتماعهما، ويستحيل أن نَنْظُرَ في أمرين مختلفين أو متغايرين في حالةٍ واحدةٍ، ولَعَلَّنا نعودُ إلىٰ هذا الفصل. وكلُّ ما ذكرناهُ في الشكِّ فهو مُطَّرِدٌ في الظنِّ؛ فإنه شَكٌّ مع ترجيح.

قال القاضي: ليس للنظر ضِدٌّ يخصُّهُ مِن غير جنسِ جميعِهِ، وإن كان بعضُه يُضادُّ البعضَ.

قال: ولا يمتنعُ ثبوتُ عَرَضٍ لا ضِدَّ له.

ثم قال: ولو قيل: إن السَّهْوَ عن الشيء ضِدٌّ للنظرِ جازَ؛ إذ ليس له ضِدٌّ خاصٌّ.

قال: ولا يمتنعُ أن يقالَ: الإضرابُ عن النظر في الشيء مع ذكرِه له والعِلْمِ مُضَادَّةٌ له.

فَصْلٌ

قال الإمامُ: النظرُ الصحيحُ إذا تَمَّ علىٰ سَداده... الفَصْلَ إلىٰ آخره[1].

وقال بَعْضُ مُتقدِّمي أصحابِنا: النظرُ يَتَضَمَّنُ العِلْمَ اعتياداً.

وهذا غيرُ مَرْضِيٍّ؛ فإنه يُبْطِلُ الارتباطَ بين النظر والمنظور فيه، وقد ذَكَرْنا أن الأقسامَ إذا كانت محصورةً، ففي بُطْلانِ آحادِها تَعَيُّنُ ما بَقِيَ، وما

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٦٠.

ذَكَرَهُ هذا القائلُ يُوجِبُ عليه التباسَ النظر الصحيح بالفاسد، على ما سنذكره.

وقال بعضُ أصحابِنا: النظرُ يُوجِبُ العِلْمَ.

فإنْ أرادَ هذا القائلُ بالإيجابِ التَّضَمُّنَ والاستعقابَ فهو صحيحٌ[١]، وإن أرادَ به إيجابَ العِلَّةِ المعلولَ فذلك لا يَصِحُّ؛ لوجوبِ تلازمِ العِلَّةِ والمعلولِ ووجوبِ تقدمِ النظر على العلم.

وقالت المعتزلةُ: النظرُ يُوَلِّدُ العِلْمَ بالمنظورِ فيه.

ثم ناقضُوا فقالوا: تَذَكُّرُ النظرِ لا يُوَلِّدُهُ.

وإنما حَمَلَهُم على ذلك أصلان:

* **أحدُهما:** أن المعارفَ عندهم لا تَقَعُ ضروريةً؛ إذ لو وَقَعَتْ ضروريةً لانقطعَ التكليفُ فيها.

قالوا: وذِكْرُ النظرِ قد يَطْرَأُ على الإنسان ضرورةً من غير اكتسابه، وكلُّ وصفٍ طَرَأَ على المرء اضطرارًا فهو مِنْ فِعْلِ اللهِ تعالى. فلو كان ذِكْرُ النظرِ مُوَلِّدًا للعلم، لكان العلمُ مِنْ فِعْلِ مَنِ الذِّكْرُ مِنْ فِعْلِهِ؛ إذ المتولِّدُ فِعْلٌ لفاعلِ السبب.

* **وَأَبَوْا ذلك لأَصْلٍ آخَرَ**، وهو مَنْعُهم أن تَقَعَ أفعالُ اللهِ تعالى مُتَوَلِّدَةً، على ما سيأتي تفصيلُ مذهبهم فيه في موضعِه إن شاء اللهُ.

فيقالُ لهم: إذا لم تَحْكُمُوا بأنَّ العلمَ الحاصلَ عَقِيبَ ذِكْرِ النظرِ يَقَعُ مُتَولِّدًا ولا ضروريًّا، إنما يَقَعُ مُباشَرًا بالقدرة ـ فَهَلَّا جَوَّزْتُم وقوعَ العلمِ مِن

---

(١) في هامش الأصل: فهو كما قال. نسخة.

غيرِ تَذَكُّرِ النظرِ! فإن تَذَكُّرَ النظرِ غيرُ مُوجِبٍ للعلم ولا مُولِّدٍ له، فَشَرَّعوا[١] وقوعَه مع الذُّهُول عن النظر.

﴿ فإن عارَضُونا وقالوا: هذا كما أنكم حَكَمْتُم بأن العِلْمَ الحاصلَ عَقِيبَ النظرِ يَقَعُ مقدورًا للعبد، إلا أنه مشروطٌ بتقدم النظر؛ كذلك قولُنا في تذكر النظر.

﴿ قلنا: فقولوا كذلك في ابتداء النظر. على أنَّا قد لا نقولُ: إن العلمَ عَقِيبَ النظرِ مقدورٌ للعبد، وإنْ قُلنا بذلك، فَلَسْنَا نقولُ: إنه واقعٌ بقدرة الناظر.

ثم نقولُ: إذا تَذَكَّرَ النظرَ حَصَلَ له العلمُ قَطْعًا، مِن غيرِ أن يتوقَّفَ حصولُهُ على خِيَرَةِ القادر؛ فذلك يَهْدِمُ أَصْلَكُم؛ فإنَّ مِنْ حُكْمِ القادر على الشيء: أن يكونَ مُخَيَّرًا بين الفعل والترك، وأنتم تستبعدون مِنَّا مقارنةَ القدرةِ المقدورَ بذلك.

﴿ فإنْ قالوا: إذا لم يكن النظرُ على أصلكم مُولِّدًا للعلم، ولا مُوجِبًا له إيجابَ العلةِ معلولَها، ولا مُوجِدًا له، فما المَعْنِيُّ بتضمُّنِه إياه؟

﴿ قلنا: أَرَدْنَا بذلك: استعقابَ النظرِ العلمَ ووقوعَهُ عند تَصَرُّمِ النظرِ إذا كان ذاكرًا له، ثم وقوعُه كذلك حَتْمٌ مِنْ غيرِ أن يُوَلِّدَ أحدُهما الآخَرَ ويُوجِدَهُ. ولا نُنْكِرُ تَضَمُّنَ الشيءِ الشيءَ، كتضمُّنِ الإرادةِ العلمَ وتضمُّنِ الإدراكِ العلمَ والألمِ العلمَ وتضمُّنِ الجوهرِ العَرَضَ؛ فهذه المعاني مُتَضَمِّنَةٌ للعلمِ مِن غير توليدٍ ولا إيجادٍ.

﴿ فإن قيل: ما الفَرْقُ بين مذهبِ القائلين بالتولُّدِ وبين مذهبِكم؟

---

(١) في هامش الأصل: فمنعوا. نسخة.

* قلنا: مَنْ قال بالتولُّدِ فيعتقدُ أنَّ المتولِّدَ فِعْلٌ لفاعلِ السببِ، كالعلمِ المتولِّدِ عنده يَقَعُ فعلًا للناظر خَلْقًا له، وعندنا: إنما يَقَعُ العلمُ خَلْقًا لله تعالىٰ لكنه كَسْبٌ للعبد. ولأصحابنا في ذلك اختلافُ قولٍ، والمشهورُ مِن المذهب: أنه مقدورٌ للعبد ومُكْتَسَبٌ له بقدرةٍ يَخْلُقُها اللهُ تعالىٰ عند تَصَرُّمِ النظر، وقال بعضُهم: إنه يَقَعُ ضروريًّا، كما تَقَعُ العلومُ عَقِيبَ الإدراكاتِ ضروريةً.

فَصْلٌ

* فإن قيل: متىٰ يَحْصُلُ العِلْمُ بالمنظورِ فيه؟

* قلنا: قد بَيَّنَّا أن العِلْمَ بالمنظورِ فيه لا يُقَارِنُ النَّظَرَ، ولكنْ إذا عَثَرَ الناظرُ علىٰ وَجْهِ الدليلِ، فقد اختُلِفَ فيه:

فقال بعضُهم: العلمُ بالمدلولِ يحصُلُ عَقِيبَ العلمِ بوجهِ الدليلِ [مِن أركان النظر.

والذي ارتضاه القاضي: أن العِلْمَ بالمدلول يحصلُ مع العلم بوجه الدليل][1] من غيرِ اسْتِئْخَارٍ؛ لأن النظرَ هو البحثُ عن وجه الدليل، فإذا صادَفَ النظرُ وجهَ الدليل، فقد انقضىٰ البحثُ وخرج العلمُ بوجه الدليل عن أن يكونَ مِن أركان النظر، واستبان أن العلمَ بالدليل والمدلول واقعان بعد انقضاء النظر.

وعلىٰ قولِ القاضي: لا يمتنعُ اجتماعُ العِلْمَيْنِ المُختلِفَيْنِ في حالةٍ واحدةٍ:

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة مثبتة في هامش الأصل بخط مغاير، ورُمِزَ لها برمزين: (نخ) و(ص)، فالرمز الأول يدل علىٰ أنها من نسخة أخرىٰ، والثاني يدل علىٰ تصحيحها وأن من حقها أن تكون من متن الكتاب؛ ولذلك أثبتها في النص المحقق. والعبارة كما أثبتها موافقة لعبارة إمام الحرمين في الشامل ص١١ (طبعة إيران).

عِلْمٌ بوجهِ الدليلِ والثاني عِلْمٌ بالمدلول.

وقد يقولُ أيضًا: العلمُ بوجهِ الدليلِ هو العلمُ بالمدلول؛ إذ لا يمتنعُ تَعَلُّقُ العلمِ الواحدِ بمعلومين في مواضع، منها: ما نحن فيه؛ لارتباطِ أحدِ المعلومين بالثاني.

وقال بَعْضُ الأصحابِ: العِلْمُ يَحْصُلُ مع آخِرِ جُزْءٍ مِن أجزاءِ النظر.

كأَنَّهُ عَدَّ العِلْمَ بوجه الدليل مِن أجزاء النظر.

والذي عليه الأكثرون: أن العلمَ يَحْصُلُ بَعْدَ تَصَرُّمِ النظر.

وقال الإمامُ: النظرُ ليس يشتملُ علىٰ أجزاءٍ، وإنما هو تقسيمٌ وبحثٌ، وكلُّ بابٍ مِن ذلك يفيدُ علمًا، ففي إطلاقِ القولِ بأن العلمَ يَحْصُلُ مع آخِرِ جزءٍ من أجزائه تَوَسُّعٌ.

فَصْلٌ

قال الإمامُ: النظرُ الفاسِدُ لا يَتَضَمَّنُ عِلْمًا ولا جَهْلًا...[١].

ولذلك لا يقتضِي شيئًا مِن الاعتقادات. ولا يمتنعُ لِمَنْ فَسَدَ نظرُه بمصادفةِ الشُّبْهَةِ أَنْ يَتَحَصَّلَ علىٰ اعتقادٍ ما، علىٰ مَجْرَىٰ العادةِ، ولكن لم يكنْ ذلك مِن مقتضياتِ الشبهةِ ولا مِن مُتضمَّناتِ النظرِ.

وقد صار بعضُ الفقهاءِ إلىٰ أن النظرَ الفاسدَ يتضمَّنُ جهْلًا[٢].

وهذا ليسَ بشيءٍ؛ فإن الشبهةَ ليس لها وجهٌ يتعلَّقُ باعتقادٍ علىٰ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٧.

(٢) عبارة إمام الحرمين ﷺ في الشامل ص٩٩: وذهب بعض من لم يحصل له حقائق النظر من الفقهاء إلىٰ أن النظر في الشبهات مع الذهول عن وجه الدليل يتضمن العلم، وهذا باطل.

الاختصاصِ، بخلافِ الدليلِ، فإن له وَجْهًا يتعلَّقُ باعتقادٍ على الاختصاص. ولو كانت الشبهةُ مُشارِكةً للدليل في اقتضاءِ بعض الاعتقاداتِ، لارتبطتْ به حتى لا يُتَصَوَّر ثبوتُ الشبهةِ دون ذلك الاعتقادِ، وليس كذلك؛ فإن الناظرَ في الشبهة: قد يَتَحَصَّلُ على اعتقادِ الجهل، وتارةً يَصِيرُ شاكًّا ظانًّا.

وأيضًا: فلو كانَ للشبهة وَجْهٌ يتعلَّقُ باعتقادِ الجهل، لعادَ العالِمُ بحقيقةِ الشبهة إلى الجهل أبدًا؛ فيلزمُ أن يَصِيرَ العلماءُ المُطَهَّرُون جُهَّالًا إذا عَثَرُوا على ذلك الوجه، كما قلنا في العُثُورِ على وجه الدليل.

وأيضًا: فإن هذا يُؤَدِّي إلى انقلابِ الشبهةِ دليلًا؛ لمشاركتها له في ثبوتِ الوجه المقتضِي للاعتقاد، وإلى انقلابِ الجهلِ علمًا وانقلابِ الفاسدِ صحيحًا. نَعَمْ الناظرُ إذا فَسَدَ نظرُه قد يَظُنُّ أن نظرَهُ أفضى إلى اعتقادٍ، وهو غالِطٌ فيه، فَيَرْجِعُ الأمرُ إلى ظَنِّهِ دونَ الشبهةِ نفسها.

إذا ثَبَتَ هذا: فاعلم أنَّ ما لا يَتَضَمَّنُ وجوبَ العلمِ[1] فلا يقتضِي العلمَ، كأخبارِ الآحادِ والأقيسةِ الشرعيةِ في منازلِ الاجتهاد، لكن قد تَتَعَقَّبُها غَلَباتُ ظُنونٍ، وهل هي مقتضيةٌ لها؟

الأكثرون على أنها غيرُ مقتضِيةٍ.

وصار كثيرٌ من الفقهاءِ إلى أنها تقتضِي الظنونَ، كما تقتضِي الأدلةُ علمًا.

وهذا موافقٌ لِمَا ذكرناهُ مِنْ أن النظرَ طِلْبَةُ عِلْمٍ أو غَلَبةِ ظَنٍّ، ولكنَّ غَلَباتِ الظُّنونِ مِن مقتضياتِ هذا النظر وجوبًا، كما أن العلمَ مُقتضَى الدليلِ العقلي.

---

(١) كذا في الأصل، وعبارة إمام الحرمين ﷺ في الشامل ص١٠٠: فاعلم أن ما يتضمن وجوب العمل...

فيه[١] كلامٌ، والأَوْلَى أن يقالَ: غَلَباتُ الظُّنونِ تَحْصُلُ على مَجارِي العادات، وهذا مَبْنِيٌّ على تصويبِ المجتهد.

وذَكَرَ القاضي في كتاب «التقريب»: أن النظرَ ليس يقتضِي غَلَبَةَ الظنِّ، غيرَ أنَّ غَلَبَةَ الظنِّ تَقَعُ عنده عادةً[٢].

فَصْلٌ

قال الإمامُ: الأدلةُ: هي التي يُتَوَصَّلُ (٧/ف) بصحيحِ النظرِ فيها إلى عِلْمِ ما لا يُعْلَمُ في مُسْتَقَرِّ العادةِ اضْطِرارًا... الفَصْلَ[٣].

وأشار بهذا إلى أن الأدلةَ بمعنى الدلالةِ. وإنما قال: «في مستقر العادة»؛ لجوازِ أن يَصِيرَ النظريُّ ضروريًّا، وما يُعْلَمُ بالدَّليلِ في مُطَّرَدِ العادةِ يجوزُ أن يَخْلُقَ اللهُ تعالى للإنسان علمًا به على الضرورة.

ومِنْ أصحابِنا: مَنْ صارَ إلى أن الدليلَ في وَضْعِ اللغة بمعنى الدَّالِّ، ومنه قولُهم في الدعاء: «يا دليلَ المُتحَيِّرين»، ويقالُ لِمَنْ يُرْشِدُ إلى الطريق ويَدُلُّ: «دليلٌ».

قال هذا القائلُ: وقد يُذْكَرُ الدليلُ بمعنى الدلالةِ؛ تَوَسُّعًا بقرينةٍ تَدُلُّ عليه.

والذي اختاره القاضي والأستاذُ: أن الدليلَ بمعنى الدلالة، هذا هو

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: وفيه.

(٢) انظر قريبًا من هذا المعنى في: التقريب والإرشاد للقاضي الباقلاني ١/٢٢٣. ولعل عبارة إمام الحرمين في كتابه: التلخيص ١/١٣٣ ـ الذي هو مختصر لتقريب الباقلاني ـ أقرب إلى عبارة الشارح، حيث قال: «ولكن قد تعم العادة بحصول غلبات الظنون في أثرها، من غير أن تكون متضمنة لها».

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص٨.

الظاهرُ، وإنْ ذُكِرَ بمعنى الدَّالِّ فبِقَرينةٍ تَدُلُّ عليه.

والوَجْهُ أن يقالَ: اللفظُ يحتملُ المعنيين، ويُحْمَلُ على أحدهما بقرينةٍ، وإذا قيل للعالِم: «ما الدليلُ في هذه المسألة؟ فيقولُ: كَيْتَ وكَيْتَ»؛ لأن المرادَ منه الدلالةُ، وإذا قيل: «مَنِ الدلالةُ لنا في الطريق؟ فيقولُ: فلانٌ»؛ لأنه يريدُ به الدَّالَّ. والأمرُ في ذلك قريبٌ.

قال القاضي: الدليلُ: هو المُرْشِدُ إلى معرفةِ الغائبِ عن الضرورةِ والحواسِّ، ومن[1] الأماراتِ والعلاماتِ والأحوالِ التي يُمْكِنُ معرفةُ المُسْتَنبَطاتِ بها.

قال: وهذا الدليلُ الذي وصفناهُ هو الدلالةُ والمُسْتَدَلُّ به، وهو الحُجَّةُ.

قال: ومنه سُمِّيَ دليلُ القوم دليلًا، والأميالُ المنصوبةُ والعلاماتُ والنجومُ الهاديةُ أدلةً؛ لِمَا أَمْكَنَ أنْ يَتَعَرَّفَ بها ما يَلْتَبِسُ عليه[2].

قال: وإنما سُمِّيَ ناصبُ الآيات والأماراتِ التي يمكنُ التوصُّلُ بها إلى معرفةِ المعلومِ: «دليلًا» مجازًا؛ لِمَا بينه وبين الدليلِ الذي هو الأماراتُ والتأثيراتُ مِن التعلّقِ.

قال: وأما الاستدلالُ والنظرُ فهو تَقْسِيمُ المُسْتَدِلِّ وتَفَكُّرُهُ في المُسْتَدَلِّ عليه وتَأَمُّلُهُ له، وقد يُسَمَّى أيضًا: «دليلًا» و«دلالة» مجازًا واتساعًا؛ لِمَا بينهما مِن التعلُّقِ، وقد تُسَمَّى العبارةُ المسموعةُ التي تُنْبِئُ عن استدلالاتِ القلبِ

---

(١) كذا في الأصل، وفي التمهيد للباقلاني ص٣٤: «من...»، وعليه تكون «من» بيانية لقوله: «المرشد».

(٢) في التمهيد للباقلاني ص ٣٤: ما يُلتمس علمه.

ونظرِه وتَأَمُّلِهِ: «نظرًا» و«استدلالًا» مجازًا وتوسُّعًا ؛ لدلالتها عليه[١].

قال الإمامُ: والدليلُ ينقسِمُ إلىٰ عَقْلِيٍّ وسَمْعِيٍّ ، فالعَقْلِيُّ منه: ما دَلَّ بِصِفَةٍ لازِمَةٍ هو في نَفْسِهِ عليها ، لا يُتَصَوَّرُ وجودُهُ غَيْرَ دالٍّ ، كالمُحْدَثِ الدَّالِّ بِجَوازِ وجودِهِ علىٰ مُقْتَضٍ مُحْدِثٍ مُوجِدٍ ، وكالإتقانِ والاختصاصِ الدَّالَّيْنِ علىٰ عِلْمِ المُتْقِنِ وإرادتِهِ المُخَصِّصَةِ[٢].

وهذا ظاهرٌ.

قال: وأما السَّمْعِيُّ: فهو ما اسْتَنَدَ إلىٰ خَبَرِ صِدْقٍ أو أَمْرٍ يَجِبُ اتباعُه[٣].

أشار بهذا إلىٰ أفعالِ رسولِ اللهِ ﷺ ونحوِ ذلك ، أي: بالخبرِ الصِدْقِ يُعْلَمُ كَوْنُهُ دليلًا .

قال القاضي: ثم وجوهُ الاستدلالِ كثيرةٌ:

فمنها: أن ينقسمَ الشيءُ في العقلِ إلىٰ قسمين أو أقسامٍ يستحيلُ أن تجتمعَ كُلُّها علىٰ الصحةِ والفسادِ ، فيُبْطِلُ الدليلُ أحدَ القسمين ؛ فيُفْضِي العقلُ إلىٰ صحةِ ضِدِّه. وكذلك إن انقسمَ إلىٰ أقسامٍ عَشَرَةٍ ، وقد أَفْسَدَ الدليلُ تسعةَ أقسامٍ منها ؛ صَحَّحَ العقلُ واحدًا منها لا مَحالةَ .

ومنها: اعتبارُ الغائبِ بالشاهدِ بجامعٍ عقليٍّ ، وذلك كعلمنا بأن الجسمَ إنما كان جِسْمًا لتأليفه ، وأن العالِمَ إنما كان عالِمًا لوجودِ علمه ؛ فوَجَبَ إثباتُ عِلْمِ كُلِّ مَنْ وُصِفَ بأنه عالِمٌ ، وتأليفِ كُلِّ مَنْ وُصِفَ بأنه جسمٌ أو مجتمعٌ ؛

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص٣٣.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٨.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص٨.

لأن الحكمَ العقليَّ المُسْتَحَقَّ لعِلَّةٍ لا يجوزُ أن يُسْتَحَقَّ مع عدمها ولا لوجودِ شيءٍ يُخالِفُها ؛ لأن ذلك يُخْرِجُها عن أن تكونَ عِلَّةً للحكم[1].

وإنما عَنَىٰ[2] بقوله: «ولا لوجودِ شيء يخالفُها»: الردَّ علىٰ مَنْ قال: «إنَّ الربَّ ﷻ عالِمٌ بنفسه» ؛ فإن نَفْسَ الإلهِ سبحانه ووجودَهُ في حُكْمِ المخالِفِ لعلمِه ، وكذلك القولُ في كُلِّ جامعٍ بين الشاهد والغائب.

قال: ومِنْ ذلك: أن يُسْتَدَلَّ بصحةِ الشيءِ علىٰ صحةِ مِثْلِهِ أو ما في معناه ، وباستحالته علىٰ استحالةِ مِثْلِهِ وما في معناه ، كاستدلالنا علىٰ إثباتِ قدرةِ القديمِ سبحانه علىٰ خَلْقِ جَوْهَرٍ ولَوْنٍ مِثْلَ الذي خَلَقَهُ ونحوِ ذلك ، وعلىٰ أنه مُحالٌ خَلْقُ شيءٍ مِن الأكوانِ والألوانِ لا في مكانٍ ، كما استحالَ ذلك في جِنْسِها الموجودِ في وقتنا.

وقد يُسْتَدَلُّ بتوقيفِ أَهْلِ اللغةِ لنا ـ علىٰ أنه: لا نارَ إلا حارَّةٌ مُلْتَهِبَةٌ ، ولا إنسانَ إلا مَنْ كانت له هذه البِنْيَةُ المخصوصةُ ـ علىٰ أنَّ كُلَّ مَنْ أَخْبَرَنَا مِن الصادقين أنه رأىٰ نارًا أو إنسانًا ـ وهو مِنْ أهلِ لغتنا ـ يَقْصِدُ إلىٰ إفهامنا علىٰ أنه ما شاهَدَ إلا مِثْلَ ما بحَضْرَتِنا نارًا أو إنسانًا ، لا بِحَمْلِ بعضِ ذلك علىٰ بعضٍ ، لكنْ لِمُوجَبِ الاسمِ وموضوعِ اللغة ، ووجوبِ استعمالِ الكلام علىٰ ما استعملوهُ ووَضْعِهِ حيث وَضَعُوهُ.

وقد يُسْتَدَلُّ بالمعجزةِ علىٰ صِدْقِ مَنْ ظَهَرَتْ علىٰ يده ؛ لأنها تَجْرِي مَجْرَىٰ الشهادةِ بالقول ؛ ولذلك يُسْتَدَلُّ علىٰ صِدْقِ خبرِ المُخْبِرِ ؛ بخبرِ النبي ﷺ: أنه لا يَكْذِبُ.

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص٣٠.

(٢) يعني: القاضي الباقلاني.

وقد يُسْتَدَلُّ أيضًا على بَعْضِ القضايا العقليةِ والأحكامِ الشرعيةِ، بالكتاب والسنة والإجماعِ والقياسِ الشرعي المُنْتَزَعِ مِن الأصولِ المنطوق بها، فكلُّ هذه الأدلةِ السمعيةِ جاريةٌ في الكشفِ عن صحة الأحكام مَجرىٰ ما قَدَّمْنَا ذِكْرَهُ مِن الأحكام العقلية، وإن كانت فروعًا لأدلةِ العقولِ وقضاياها.

قال القاضي: وفيما أَوْمَأْنَا إليه مِن وجوه الاستدلال كفايةٌ وتنبيهٌ على ما أضربنا عنه[١].

قلتُ: وفي بعضِ ما ذكره القاضي مِن الأدلة، بيانُ ما أبهمه الإمامُ في قولِه: «أو أمرٍ يجبُ اتباعُه»، وستأتي أحكامُ الأدلةِ في أثناء هذا الكتاب.

فَصْلٌ

قال الإمامُ رضي الله عنه: النَّظَرُ المُوصِلُ إلىٰ المَعَارِفِ وَاجِبٌ، ومُدْرَكُ وُجُوبِهِ السَّمْعُ... الفَصْلَ إلىٰ آخِرِه[٢].

قَوْلُهُ رضي الله عنه: «النظرُ المُوصِلُ إلىٰ المعارفِ». عَنَىٰ بالمعارفِ في هذا المَقامِ: ما يُشْتَرَطُ ثبوتُه في كمالِ الإيمان؛ حتىٰ يَسْتَحِقَّ الموصوفُ به إطلاقَ الاسمِ بأنه مؤمنٌ.

والواجباتُ سَمْعِيَّةٌ عندنا، وكذلك أحكامُ التكليفِ مُتَلَقَّاةٌ مِن الأدلةِ السمعيةِ.

وذهبت المعتزلةُ إلىٰ أن العقولَ يُتَوَصَّلُ بها إلىٰ دَرْكِ واجباتٍ، مِنْ جملتِها: النظرُ؛ فيُعْلَمُ وجوبُه عندهم عقلًا. وستأتي هذه المسألةُ، ولكنَّا نذكُرُ

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص٣١.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٨.

هاهنا طَرَفًا يختصُّ بالنظر.

❊ **فإن قيل**: إذا منعتُم دَرْكَ وجوبِ النظر عقلًا، ففي مصيرِكم إلىٰ ذلك إبطالُ تحدِّي الأنبياءِ وانحسامِ سبيلِ الحِجَاجِ عليهم؛ فإنهم إذا دَعَوا الخَلْقَ إلىٰ ما ظَهَرَ مِن أمرهم، واسْتَدْعَوا منهم النظرَ فيما أُيِّدُوا به مِن المعجزاتِ وخُصِّصُوا به من الآيات، فيقالُ لهم: «لا يَجِبُ النظرُ إلا بشرعٍ مُسْتَقِرٍّ، ولم يَثْبُتْ بَعْدُ عندنا شَرْعٌ تُتَلَقَّىٰ منه الواجباتُ»؛ فيَحْمِلُهُم هذا الاعتقادُ علىٰ الإضرابِ عن الرَّشادِ والتَّمَادِي في الجَحْدِ والعِنَادِ.

وربما **قَرَّرُوا هذا السؤالَ بأن قالوا**: وجوبُ النظرِ: إما أن يكونَ بالعقلِ أو بالسَّمْعِ، فإن كان بالسَّمْعِ فهو مُحالٌ؛ لأن العلمَ به فَرْعُهُ، أي: فَرْعُ النظرِ؛ فلا يجوزُ أن يَصِيرَ أَصْلًا له، وإن كان بالعقلِ فقد أنكرتموه.

❊ **قلنا**: هذا الذي أَلْزَمْتُمُونا في الشرعِ المنقولِ ينعكسُ عليكم في قَضِيَّاتِ العقولِ؛ فإن الموصلَ إلىٰ العلم بوجوبِ النظرِ مِنْ مَجارِي العِبَرِ عندكُم: أن العاقلَ يَخْطُرُ له تجويزُ صانعٍ يَطْلُبُ منه معرفتَه وشُكْرَهُ علىٰ نِعمته، ولو عَرَفَهُ لَنَجَا ورَجا الثوابَ الجزيلَ، ولو كَفَرَ واستكبرَ لتصدَّىٰ لاستحقاقِ العقابِ. وإذا تقابَلَ عنده الجائزان، وتعارَضَ لديه الاحتمالان، وهو يَتَوَقَّعُ في التمسُّكِ بأحدهما التعرُّضَ للنعيم المقيم، ويَتَرَقَّبُ في ملابسته الثاني استيجابَ العذابِ الأليمِ ـ فالعقلُ يَقْضِي باختيارِ النجاةِ وإيثارِ تجنُّبِ الهَلَكاتِ.

فإذا كان السبيلُ المُفْضِي إلىٰ العلم بوجوبِ النظرِ اختلاجَ الخواطرِ في النفس، وتعارُضَ (٨/ف) الجائزاتِ في الحَدْسِ ـ فمَنْ غَفَلَ عن هذه الخواطر، وذَهَلَ عن هذه الضمائر، لا يكونُ عالِمًا بوجوبِ النظر؛ فيلزمُ الخصومَ في مدارِكِ العقولِ ما ألزمُونا في مُقْتَضَىٰ الشرعِ المنقولِ.

وما ألزمناهم مِنْ فَرْضِ الكلام عند عَدَمِ الخاطِرَيْنِ يُناظِرُ ادِّعاءَ النبوَّةِ مع عدم المعجزة، ولو فُرِضَ كذلك لم يتوجَّهْ علىٰ أحدٍ شيءٌ؛ فَلْيَقُولُوا: «مَنْ ذَهَلَ عن هذه الخواطرِ لا يَجِبُ عليه النظرُ»، وليس هذا قولَهم.

* فإن قالوا: لا يُتَصَوَّرُ الذُّهُولُ عن هذه الخواطرِ بعد كمالِ العقل والبلوغ، ولا سِيَّما عند بَعْثَةِ الرسولِ ودَعْوتِه.

* قلنا: هذا جَحْدُ الحِسِّ والبديهةِ، فكَمْ مِن عاقلٍ يعيشُ سنينَ كثيرةً، ولا يَخْطُرُ له هذا الخاطرُ؟! ولا أَثَرَ لدعوةِ الرسولِ عندكم.

ثم نقولُ: هذه الخواطرُ: إما أن تكونَ مُكْتَسبَةً أو تَقَعَ ضروريةً، فإن كانت مقدورةً للعبد، فذلك إلىٰ خِيرَتِهِ، إنْ شاءَ أَخْطَرَ ببالِه هذه الخواطرَ وإن شاءَ لم يُخْطِرْهَا؛ فدعواكم: «أن العاقلَ لا يخلو عنها» دعوىٰ باطلةٌ.

ثم نقولُ: بِمَ يُعْلَمُ وجوبُ اكتسابِ الخواطرِ: بالضرورة أم بالنظر؟ ولا سبيلَ إلىٰ دعوىٰ الضرورةِ، وكلامُنا في الواجبِ الأول، فلا سبيلَ إلىٰ إسنادِهِ إلىٰ واجبٍ سابقٍ عليه، وقد وَافَقَنا الخصمُ علىٰ أنَّ بمُجرَّدِ العقلِ لا يُدْرَكُ الوجوبُ، ولا بد مِنْ فِكْرٍ يُفْضِي إليه، وامتناعُ المدعو مِن الفكرِ الموصلِ إلىٰ وجوب النظر، كامتناعِه مِن النظرِ المرشدِ إلىٰ واجبِ السمع.

* فإن قالوا: مَنْ كَمَلَ عقلُه تَرِدُ علىٰ قلبه هذه الخواطرُ ضرورةً.

* قلنا: هذا أولًا كَذِبٌ صُرَاحٌ وجَحْدٌ للحِسِّ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: هذانِ الخاطرانِ يَرْجِعانِ إلىٰ التشكيك، وذلك مِن أضدادِ المعرفة بالله تعالىٰ، والمعتزلةُ أطبقوا علىٰ مَنْعِ وقوعِ المعرفةِ ضروريةً، وكيف استجازوا وقوعَ الشَّكِّ في الله تعالىٰ ضرورةً مِن فعلِ الله تعالىٰ؟!

❊ **فإن قالوا**: يَبْعَثُ اللهُ تعالىٰ مَلَكًا إلىٰ كلِّ عاقل في أوَّلِ عَقْلِه؛ لِيُنْذِرَهُ ويُلْقِيَ في رُوْعِهِ ترديدَ الخواطر.

❊ **قلنا**: هذه جهالةٌ؛ فإن العقلاءَ لا يَجِدُونَ ذلك في أنفسهم، وإنْ خَطَرَ للعاقل مِن هذا النوع شيءٌ، فإنما يكونُ ذلك بعد طُول التجارُبِ. ثم مِنْ أصلِهم: أنه لا يُسْمَعُ إلا صوتٌ، فإن زعموا: أن كلَّ عاقلٍ يسمعُ صوتًا، فذلك جَحْدٌ للحِسِّ، وإن قالوا: يَحْدُثُ في قلبه فِكْرٌ، فذلك مخالفٌ لأصولهم؛ فإنهم مجمعون علىٰ إحالةِ توليد المعاني في القلوب. ثم إن سَلَّمْنَا لهم ذلك، فالمخاطَبُ عساه لا يَكْتَرِثُ به ولا بوعظِه، كما لا يَحْتَفِلُ بِوَعْظِ الوُعَّاظ.

ثم نقولُ: لِمَ قلتُم: إنه إذا خَطَرَ ببالِه هذانِ الخاطرانِ، فالعقلُ يقضِي بوجوبِ النظر؟ وما أنكرتُم ممن يقولُ: إنه يُعارِضُهُ خاطرٌ آخَرُ، فيقولُ: ما يُؤَمِّنُكَ أن الفاطرَ أرادَ منك ما أنت عليه؟ ولو نظرتَ وتَدَبَّرتَ وأتعبتَ قلبَك شكرًا للنعمة، فربما يعاقبُك ويقولُ: أنت عَبْدٌ مملوكٌ، وليس لك أن تتصرفَ في مُلْكِي بغير إذني. وإنما[1] النظرُ يقطعُ نِياطَ القلبِ ويؤلمُه؛ إذ يقولُ له: مَنْ أنتَ حتىٰ تقابلَ إنعامي بشكرِك الخسيسِ اليسير؟! فيَحْمِلُهُ هذا الخاطرُ علىٰ الكَفِّ عن النظر الموصلِ إلىٰ أداءِ الشكر.

وقد أجابَ بعضُ أصحابِنا عن السؤالِ الأولِ بأن قال: دِلالةُ المعجزةِ مستندةٌ إلىٰ قضيةِ العادات، ونحن نعلمُ اطِّرادَ العادةِ في أنَّ مَن ادَّعَىٰ النبوةَ، وأتىٰ بآيةٍ بيِّنةٍ، وادَّعَىٰ اختصاصَهُ بها، وعَجَزَ الخلائقُ عن الإتيان بمثلها ـ فالعادةُ جاريةٌ بتوفُّرِ الدواعي علىٰ النظرِ في حاله، ولا سبيلَ إلىٰ تقديرِ خَرْقِ هذه العادةِ؛ إذ العادةُ تنخرِقُ علىٰ وَفْقِ إرادةِ الرسول لا علىٰ مخالفته.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل قبل قوله: «وإنما» سقطًا.

فثبت بذلك تَوَفُّرُ الدواعِي إلىٰ النظر ، واندفعَ ما قَدَّرُوهُ لازِمًا. ولا يبقىٰ بعد ذلك إلا تقديرُ آحادٍ مِن الناس يَلْهُونَ ويتغافلون بعد ثبوتِ النظر ووجودِهِ مِن معظم الناس ، وإنما يَعْظُمُ موقعُ هذا السؤالِ لو قُدِّرَ إباءُ الكافَّةِ وإعراضُهم عن النظر.

ومِنْ أصحابِنا مَنْ قال: المُخْبِرُ الذي يُخْبِرُ عن النبوةِ ومعه الدليلُ المطابِقُ لدعواه ، يُعْلَمُ صِدْقُهُ ضرورةً ، ويُسْتَغنىٰ مِن هذا النوعِ مِن الفكر الطويل ، ويُنَزَّلُ هذا مَنزلةَ القرائن الدالةِ علىٰ الخَجَلِ والوَجَلِ والغضبِ والجُبْنِ ؛ فصار هذا كالضرورة وإن وقعت الحاجةُ إلىٰ أدنىٰ تأمُّلٍ.

وهذا مِمَّا ذكره القاضي.

قلتُ: وهذا إنما يتَّجِهُ علىٰ مَنْ يعتقدُ وجودَ الإلهِ سبحانه ، وأنَّ له أن يتصرَّفَ في أفعالِ عبيده بالأمر والنهي ، ويَقْدِرَ علىٰ تعريفِه إيَّاهم ما كَلَّفَهُم به إما بالضرورةِ أو بالدليلِ ، فإذا اعتقدَ ذلك ، وأَظْهَرَ اللهُ تعالىٰ الآيَةَ علىٰ وَفْقِ دعوىٰ المدَّعِي ؛ فيحصُلُ العلم بذلك ضرورةً عند هذه القرائن. وإن كان المدعوُّ إلىٰ النظر مِثْلَ فِرْعَونَ وأمثالِه مِن المُعَطِّلة الذين يَجْحَدُونَ كونَ العالَمِ مُحْدَثًا ومُفتقِرًا إلىٰ مُحْدِثٍ مختارٍ ؛ فكيفَ يتوجَّهُ عليه وجوبُ النظر بتردُّدِ الخاطِرَيْنِ ، وهو بمَعْزِلٍ عن الخاطِرَيْنِ في معرفة المُنْعِمِ ، فَضْلًا عن تقدير إرادته لشكر العبد ؟!

والوَجْهُ في الجوابِ عن هذا السؤالِ: أن يقالَ: شَرْطُ الوجوبِ ثبوتُ السَّمْعِ الدالِّ ، وليس يتوقفُ الوجوبُ علىٰ عِلْمِ المخاطَبِ به ، بل يكفي تمكُّنُه مِن تحصيلِ العلم بما أوحىٰ الشرعُ[1] ، وكان المخاطَبُ مِن أهله ، أعني: أن

(١) في الأصل: ما واحا الشرع. ولعل ما أثبته هو المناسب.

يكون عاقلًا بالغًا متيقِّظًا ؛ فقد لَزِمَهُ: شاءَ أو أبىٰ. ولو كان مَن لا يعرِفُ الوجوبَ يزولُ عنه الوجوبُ، لَسَقَطَ عن الكفار الجاهلين بالوجوب جملةُ الواجبات ؛ فثبت أن الوجوبَ إنما يتوجَّهُ علىٰ مَنْ كان عالِمًا بالوجوب أو في حكم العالمِ به.

ومعنىٰ قولنا: «في حُكْمِ العالم به»: أن يكون متمكنًا مِنْ دَرْكِ[١] الوجوبِ، وصار هذا كمَنْ دَخَلَ عليه وقتُ الظهر وهو لا يَعْلَمُ، وكان متمكنًا مِن معرفته وتحصيلِ العلم به ؛ تَوَجَّهَ عليه الصلاةُ ويُعَدُّ مُقصِّرًا بتركه.

* **فإن قال قائلٌ**: فكأنَّ الوجوبَ يَقِفُ العلمُ به علىٰ ما بعد الفراغ عَمَّا يَجِبُ عليه.

* **قلنا**: كلُّ مَنْ توجَّهَ عليه فعلٌ، فما دام هو في ذلك الفعلِ، فليس يَعْرِفُ أن ذلك هو الواجبُ عليه بعينه إلىٰ أن يَفْرُغَ منه ؛ فيعرِفَ حينئذٍ أن ذلك هو الواجبُ[٢]. ولو طَرَأَ علىٰ ذلك الفعلِ فسادٌ، عَلِمَ أنَّ ذلك الفعلَ ليس هو عينَ الواجبِ عليه، وإنما الواجبُ ما تحصُلُ به براءةُ الذِّمَّةِ.

وهكذا المعنىٰ: يجبُ عليه في كل حادثةٍ اجتهادٌ جديدٌ، ثم لا يَعْلَمُ أنَّ ما شَرَعَ فيه مِن الاجتهادِ هو الواجبُ عليه أم غيرُه، فإنْ أنهاهُ نهايتَهُ وعَلِمَ به مطلوبَه، حَكَمَ إذ ذاك أنه هو الواجبُ، وإنْ قَطَعَهُ عنه قاطعٌ أو أَدَّاهُ علىٰ غير حَقِّهِ، عَلِمَ أنه لم يكن هو عينَ الواجب عليه ؛ فكذلك في مسألتنا: قَبْلَ استيفائِهِ النظرَ في الدليل لا يَعْلَمُ الوجوبَ.

قلتُ: وحيثُ أَوْجَبْنَا النظرَ: إما في العقلياتِ أو في السمعياتِ، فإنما

---

(١) في الأصل: ترك. ولعل ما أثبته هو المناسب.
(٢) في الأصل: للواجب. ولعل ما أثبته هو المناسب.

نُوجِبُ نَظَرًا صحيحًا مُفْضِيًا إلى العلم أو إلى غلبة الظن، وليس تتبيَّنُ صحةُ النظر إلا بعد الفراغِ منه، وقبل استيفائِه يَتوجَّهُ الوجوبُ. وقد ذكرنا فيما تقدَّمَ منتهى النظر، وأنه إنما ينتهي عند العُثُورِ على وجه الدليل، أو بعدَ العُثُورِ على المطلوب المدلولِ، وذكَرنا فيه اختلافًا للأصحاب.

* فإنْ أعادوا السؤالَ وقالوا: مِنْ أصلكم: أن لا واجبَ قبل السمعِ، وقد حكمتُم بوجوبِ النظرِ قبل تحقُّقِ السمعِ.

* قلنا: نحن إنما نُسْقِطُ الوجوبَ قبلَ الرسولِ بمجرَّدِ العقلِ الذي لا يكونُ معه دليلُ (٩/ف) الإيجابِ مِن قِبَلِ النبوة؛ ولذلك: المعجزةُ دليلُ الإيجابِ الذي يزيدُ على مجرَّد العقل.

وبأن لا يعرفه رسولًا أو لا أن معه دليلَ الإيجاب(١).

* قلنا: قد ذكرنا: أن الوجوبَ لا يتعلَّقُ بمعرفته، لكن يتعلَّقُ بإمكان معرفته، فدعوةُ ذي العقل إلى النظر كدعوةِ ذي الحِسِّ إلى الإحساس، وإذا اتَّضَحَ الحقُّ فلا سبيلَ إلى الجحدِ والعِنادِ. وقد بينَّا: أن مِثْلَ هذا السؤالِ لازمٌ لِمُورِدِه، فإنه يَزْعُمُ أنه إنما يَتَوَصَّلُ إلى العلم بالوجوب بالنظر في الدليل، وقبلَ استيفاءِ النظرِ في الدليل لا يُعْلَمُ الوجوبُ، بل يجوزُ أن لا واجبَ عليه، وليس يدري أن الدليلَ يَدُلُّ على الوجوبِ أو السقوط، ومع ذلك لا يسقطُ عنه الوجوبُ.

هذا تمامُ البيانِ في هذا الباب.

---

(١) كذا العبارة في الأصل، ويبدو أن هناك سقطًا قبلها، وهو عبارة عن السؤال الذي سيجيب الشارح عنه بَعْدُ.

فَصْلٌ

* فإن قيل: ما الدليلُ على وجوبِ النظرِ مِنْ جهةِ السمع؟

* قلنا: الدليلُ عليه: الكتابُ، والسنةُ، وإجماعُ الأمةِ.

أما الكتابُ: فقولُه تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، وقولُه تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الروم: ٥٠]، وقولُه سبحانه: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٩]، وقولُه تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الروم: ٨]، وقولُه تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، وقولُه تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وغيرُ ذلك مِن الآيات التي لا تُحْصَىٰ كثرةً.

وقد دَلَّ اللهُ سبحانه: علىٰ وحدانيته، وعلىٰ نبوةِ نبيِّه محمد ﷺ، وعلىٰ جواز الإعادة ووقوعها بعد الموت ـ بآياتٍ لا تُحْصَىٰ كثرةً، ونَبَّهَ العقلاءَ عليها، ومَدَحَ المتفكِّرين فيها، وذَمَّ المعرضين عنها.

فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ...﴾ إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١ ـ ٢٢]، أي: تعلمُون أن هذه الآلهةَ التي اتخذتموها مِن دوني لا يَقْدِرُون علىٰ شيءٍ مما ذكرنا.

ثم دَلَّ علىٰ نبوة محمدٍ صلىٰ الله عليه، فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ

صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣] في أن هذا القرآنَ مما افتراه محمدٌ ﷺ، وأتى به من عند نفسه. وفي هذا المعنى قولُه تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾ [سبأ: ٤٦] دعاءٌ لهم إلى النظرِ في أمره بحكم الإنصاف.

وقال سبحانه في إثباتِ وحدانيته ونبوة نبيِّه ﷺ: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ...﴾ الآياتِ [الطور: ٣٥]، إلى قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَـٰدِقِينَ﴾[1]. وأخبرَ عن الكفار أنهم قالوا: ﴿لَوْلَا يَأْتِينَا بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّهِۦٓ﴾، فأجاب وقال: ﴿أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [طه: ١٣٣].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَلَا تَمْلِكُونَ لِى مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: ٨ ـ ٩]. وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ﴾ [يونس: ١٦].

وقال تعالى لنبيِّنا ﷺ: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] أي: بالقرآنِ، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وكذلك قال: ﴿وَجَـٰهِدْهُم بِهِۦ﴾ أي: بالقرآنِ ﴿جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]. وكان ﷺ ما دامَ بمكةَ مأمورًا بالدعوةِ إلى الدين والمُحاجَّةِ عليه بالقرآن على الوجه الذي هو أَلْطَفُ وأَرَقُّ، ولم يُؤْذَنْ له في القتالِ عَشْرَ سنين إلى أن هاجرَ إلى المدينة، فلما تبيَّنَ أنه لم تَنْجَعْ فيهم الموعظةُ والحُجَّةُ أُذِنَ في القتال.

---

(١) هذه الآية في الترتيب قبل الآية السابقة؛ فالغاية غير متصورة.

وقال تعالىٰ في إثباتِ الوحدانية بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقال سبحانه: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]. وقال في إثباتِ الإعادةِ حيثُ استبعدها قريشٌ: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، وقال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، وقال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

وأثنىٰ الربُّ ﷻ علىٰ المتفكرين، فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ [آل عمران: ١٩١] أي: بل خلقتَها آياتٍ وحُجَجًا، علىٰ وحدانيتك دالةً.

وذَمَّ المُعْرِضِين عن النظر، [فقال:](١) ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، وقال تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، وقال تعالىٰ: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

وأخبر سبحانه عن مُحاجَّةِ الأنبياءِ ﷤ قومَهم، فقال خبرًا عن نوح: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا...﴾ إلىٰ قوله: ﴿رَبِّ إِنِّى دَعَوْتُ قَوْمِى لَيْلًا وَنَهَارًا ۝ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا...﴾ الآياتِ [نوح: ١ ـ ٦]، إلىٰ أن قال قومُه له: ﴿يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢]، فقال: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ...﴾ الآيَةَ [هود: ٣٤].

وقال قومُ هُودٍ لهودٍ: ﴿يَٰهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ...﴾ الآيَةَ [هود: ٥٣]، وقالوا لصالحٍ: ﴿قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَآ...﴾ الآيَةَ، فقال لهم: ﴿إِن

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي مِنْهُ رَحْمَةً فَمَن يَنصُرُنِي مِنَ ٱللَّهِ إِنْ عَصَيْتُهُۥ...﴾ الآياتِ [هود: ٦٢ ـ ٦٣].

وقال تعالىٰ في مُحاجَّةِ نمرودَ إبراهيمَ عليه السلام: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْيِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وكذلك قولُه تعالىٰ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ...﴾ الآياتِ [الأنعام: ٧٦ ـ ٧٩]، فيُحْتَمَلُ أنه قَصَدَ بقوله: ﴿هَـٰذَا رَبِّي﴾ تعليمَ قومِهِ كيفيةَ الاستدلال، وتعريفَهم أن الذي يتحركُ ويزولُ ويَطْلُعُ ويَغْرُبُ مُحْدَثٌ مخلوقٌ، والإلهُ هو المتعالي عن سِمات الحدوث، ويُتَوَصَّلُ إلىٰ معرفته بأفعاله؛ حيث قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]؛ فأثنىٰ الربُّ ﷻ عليه فقال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَـٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، أي: بتعليمِ حُجَجِ الإلٰهيةِ وتعريفه ذلك.

وكذلك مُحاجَّةُ فرعونَ موسىٰ وهارونَ حيث قال لهما: ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَـٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ٤٩]، قال موسىٰ: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقال أيضًا: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣ ـ ٢٤] أي: طالبين اليقينَ والعلمَ وزوالَ الشَّكِّ.

وقد وَرَدَ في الحديثِ: مناظرةُ أبي بكر وعمرَ رضي الله عنهما في القَدَرِ واحتكامُهما إلىٰ رسول الله ﷺ، فقال رسولُ الله ﷺ: (أَقْضِي بينكما بما قَضَىٰ به إسرافيلُ بين جبريلَ وميكائيلَ)، فقال: (إن الحسناتِ والسيئاتِ كلَّها مِن الله تعالىٰ) علىٰ وَفْقِ قولِ أبي بكرٍ وجبريلَ، ثم قال ﷺ: (ولو أراد اللهُ ألا يُعْصَىٰ لَمَا

خَلَقَ إبليسَ)(١). وكذلك مُحَاجَّةُ آدمَ وموسىٰ، وقولُ النبي صلىٰ الله عليهم أجمعين: (فَحَجَّ آدمُ موسىٰ)(٢).

ولَمَّا أراد إبراهيمُ صلواتُ اللهِ عليه زيادةً في اليقين وأن يَصِيرَ ما عَلِمَهُ غَيْبًا عَيْنًا، قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾، فقال تعالىٰ: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ...﴾ الآيَةَ [البقرة: ٢٦٠]. وكذلك قصةُ المارِّ علىٰ القريةِ الخَرِبَةِ واستبعادِه أن تَصِيرَ عامرةً كما كانت، فأماتَهُ اللهُ مائةَ عامٍ ثم بعثه(٣).

وكلُّ هذا يَدُلُّ علىٰ أن أئمةَ الدين وقدوةَ الأمم، إنما كانوا يَسْلُكون سبيلَ النظر والاستدلال في الدين، ولم يَرْكَنُوا إلىٰ التقليد، وكانوا طالبينَ الزيادةَ في اليقين؛ فإن زوائدَ اليقينِ لا حَصْرَ لها.

ولقد كانت الصحابةُ ينظُرون ويحتجُّون بآياتِ الله تعالىٰ وحُجَجِهِ في الأصولِ والفروعِ، ولا يخفىٰ ذلك علىٰ عاقل، وكانت قريشٌ وأهلُ الكتابِ مِن اليهود والنصارىٰ يُحاجُّونهم، ويُحاجُّونَ النبيَّ ﷺ، ويُبالِغُونَ في ذلك، كما قال سبحانه: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم: ٩٧].

ولَمَّا قيل لقريش: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، فقال عبدُ الله بن الزِّبَعْرَىٰ: «واللهِ لقد خَصَمْتُ محمدًا؛ إن الملائكةَ وعيسىٰ عُبِدُوا من دون الله، أَفَهُمْ حَصَبُ جهنمَ؟!»(٤). ولقد قيل

---

(١) انظر: مجمع الزوائد للهيثمي ١٥/٢٤.

(٢) رواه البخاري برقم: (٤٧٣٦)، ومسلم برقم: (٢٦٥٢).

(٣) انظر القصة في سورة البقرة: ٢٥٩.

(٤) انظر: تفسير الطبري ١٦/٤١٧.

(١٠/ف) لهم: إنكم وما تعبدون من دون الله من الأصنام، ولم يُقَلْ: إنكم ومَنْ تَعْبُدون من دون الله، فلم يفهم هذه الدقيقةَ، فَزِيدَ في البيانِ فقيل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٠١] يعني: عيسىٰ والملائكةَ.

وكذلك مناظرةُ الوليدِ بنِ المُغيرة والنَّضْرِ بن الحارث مع رسول الله ﷺ لا تخفىٰ[1].

ولَمَّا قالت الأنصارُ حينَ نزلت آيةُ القذف: «كيف يَصْنَعُ أحدُنا إذا وَجَدَ مع امرأته رجلاً: إن شَهِدَ عليه حُدَّ وجُلِدَ ظَهْرُهُ، وإنْ سَكَتَ أُلْحِقَ الولدُ به، وإنْ ذَهَبَ ليأتي بالشهودِ يفترقان؛ فلا يدري كيف يصنعُ؟!»[2]؛ فنزلت آيةُ اللِّعانِ.

ومِن السُّنَّةِ الدَّالَّةِ علىٰ وجوبِ النظر في آيات الله تعالىٰ: قولُه ﷺ: (تَفَكَّرُوا في خَلْقِ الله، ولا تَفَكَّرُوا في الله)[3]؛ فعلَّمَهم ترتيبَ النظر، وأن بالتفكر في خلقِ الله تعالىٰ يُتَوَصَّلُ إلىٰ معرفةِ الخالق.

ومِنْ أصحابِنا مَنْ سَلَكَ طريقةً أخرىٰ في العلم بوجوبِ النظر؛ فقال: أَجْمَعْنَا علىٰ وجوبِ معرفةِ اللهِ تعالىٰ، وقد قال تعالىٰ: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، وقال سبحانه: ﴿ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَىٰكُمْ ﴾ [الأنفال: ٤٠] و﴿ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ [النحل: ٥١]، وقد أُمِرْنَا بالنظر في آياته؛ ليحصُلَ لنا العلمُ بوحدانيته وإلهيته، وقال تعالىٰ: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ

---

(١) انظر: تفسير الطبري ١٦/٤١٧.

(٢) انظر قريبًا من هذا في: تفسير الطبري ١٧/١٧٩.

(٣) رواه بهذا اللفظ أبو نعيم في الحلية ٦/٦٦، وبنحوه الطبراني في المعجم الأوسط برقم: (٦٣١٩).

﴿يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

وكذلك أَجْمَعْنَا على أن العبادةَ لا تَصِحُّ دون النيةِ، والنيةُ: قَصْدُ القلبِ إلى إفرادِ المعبود بالعبادة، وذلك مترتبٌ على المعرفة، ثم المعرفةُ إذا لم تكن ضروريةً كانت نظريةً لا مَحالَةَ، وما لا يُتَوَصَّلُ إلى الواجب إلا بفعلِه ففعلُه واجبٌ، كما قلنا في الطهارةِ مع الحَدَثِ.

وهذه الدلالةُ تنبني على أن الاعتقادَ المجرَّدَ عن الدليل الجُمْلِي لا يكونُ عِلْمًا، وقد أُمِرْنَا أن نكونَ على بصيرة وبينة في الدين، واعتقادُ المُقَلِّدِ لا بصيرةَ فيه.

وما اختاره الإمامُ ـ مِن أن العلمَ الحاصلَ عَقِيبَ النظر ضروريٌّ ـ غيرُ قادحٍ في هذه الدِلالة؛ فإن الأمرَ بالمعرفةِ أمرٌ بالتسبُّبِ إليها، وهو النظرُ والاستدلالُ، وذلك لا يَقَعُ إلا مُكْتَسَبًا، وانعقادُ الإجماعِ على وجوب المعرفة إجماعٌ على وجوب التسبُّبِ إليها.

وكان ﷺ **يقولُ**: الدعوةُ إلى الدين الحق تَجِبُ بالإجماع، ثم الدعوةُ إنما تتميَّزُ عن الدعوى بالحُجَّةِ، فكن أنت داعيَ نَفْسِك، ولا سبيلَ لك إلى ذلك إلا بالنظر.

وكان يقولُ: إن قلنا: إن النظرَ في أصول الدين ليس مِن فروض الأعيان، وأنه يُكْتَفَى مِن المكلَّفِ باعتقاد الحق؛ فنقولُ: لا يَسْتَقِرُّ الاعتقادُ ولا يتميَّزُ عن اعتقاد الظَّانِّ والمُخَمِّنِ إلا بمبادئ النظر.

قلتُ: والذي أشارَ ﷺ إليه مِن مبادئ النظر، هو ما أوجبَه الأصحابُ على المكلَّفِ مِن النظر؛ فإنهم اكتفوا بهذا القَدْرِ مِن الأدلة، وهو إسنادُ

الاعتقادِ إلىٰ الأدلةِ علىٰ الجملة، ولا شَكَّ في أَنَّا أُمِرْنَا بأن نكونَ علىٰ بصيرةٍ مِن الدين وعلىٰ بينةٍ من الأمر، قال اللهُ تعالىٰ لنبيِّه ﷺ: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنِّى عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال سبحانه: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] أي: وحَرَّمَ عليكم أن تقولوا.

وقد ذَمَّ اللهُ تعالىٰ أهلَ التقليد في آيٍ كثيرةٍ من القرآن، منها: قولُه تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠]، يعني: أفتتبعونهم ولو كانوا لا يعلمون شيئًا.

ولم يَدَّعِ مخالفو الدينِ شيئًا مِن البِدَعِ إلا طالبهم اللهُ تعالىٰ علىٰ ما ادَّعَوْهُ بالبرهان؛ فقال لليهود والنصارىٰ حينَ ادَّعوا أنه لن يدخُلَ الجنة إلا مَنْ كان هُودًا أو نصارىٰ: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]. وقال للمشركين المُدَّعِين أن اللهَ تعالىٰ أمرهم بالشرك وأحلَّ لهم ما أحلوه وحَرَّمَ عليهم ما حَرَّمُوهُ: ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا﴾ [الأنعام: ١٥٠]، وقال تعالىٰ: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].

وقال تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالىٰ: ﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ

إن كنتم صادقين ﴾ [الأحقاف: ٤] ، وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣]. وغير ذلك مِن الآيات الدالَّةِ على إثباتِ النظر والقياس، وإبطالِ التقليدِ وادِّعاءِ ما ليس فيه حجةٌ.

۞ **فإن قيل:** أليسَ يَسُوغُ للعامِيِّ أن يستفتيَ مَنْ شاءَ مِن العلماء في الفروع؛ فكذلك يجوز مِثْلُهُ في الأصول؟

۞ **قلنا:** على العَوَامِّ في ذلك ضَرْبٌ مِن الاجتهاد في طلب الأفضل والأورع، على أن المخطئَ في الفروع غيرُ مُؤَثَّمٍ ولا مُضَلَّلٍ؛ ولذلك ساغ للعوامِّ الأخذُ بقول العلماء في ذلك، والمخطئَ في الأصول مُضَلَّلٌ. وقد ذَمَّ اللهُ تعالى عوامَّ أهلِ الكتاب؛ حيثُ أخذوا في الأصول بقولِ الأحبار من غيرِ حُجَّةٍ، فقال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَـٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا﴾ [التوبة: ٣١] أي: كالأرباب، قال النبيُّ ﷺ في تفسيره: (أحلوا لهم ما حرَّم الله، فأخذوا بقولهم)[١].

والأصلُ: ما عليه دليلٌ مقطوعٌ، والفرعُ: ما ليس عليه دليلٌ مقطوعٌ.

۞ **فإن قال قائلٌ:** هذه الآياتُ التي تمسَّكْتُم بها في الاستدلال والنظر في التوحيد والنبوة وما يتعلَّقُ بهما مِن الأصولِ: خاصةٌ في أصحاب الشك والشبهة؛ لإزالة شُبَهِهِم، دون مَنْ سَلِمَتْ عقيدتُهُ عن الشَّكِّ والرَّيْبِ.

۞ **قلنا:** فقد سَلَّمْتُم لنا وجوبَ النظر على أصحابِ الشكوك، ومَنْ سَمِعَ شبهةَ أصحابِ الشكوك والمبطلين في الدين، ومَكَّنَ قلبَه شُبَهَ أصحابِ الطبائعِ والإلحادِ والشركِ وشبهاتِ أهل الكتاب، كيفَ يكون سليمَ الاعتقاد صافيَ

---

(١) رواه الترمذي برقم: (٣٠٩٥).

العقيدة والسَّريرة لولا تَدَبُّرُهُ وتَفَكُّرُهُ في آيات الله تعالىٰ وأدلته ؟! وقد أَمَرَ اللهُ تعالىٰ المسلمين أن يكونوا علىٰ بينةٍ وبصيرةٍ من الدين.

❖ **فإن قالوا**: في كتابِ الله ﷻ وسُنَّةِ رسوله ﷺ وأقوالِ أئمةِ السلف غُنْيَةٌ عن علمِ الكلام.

❖ **قلنا**: قد تَلَوْنَا عليكم مِن كتاب الله تعالىٰ آياتٍ كثيرةً دالةً علىٰ النظر والاستدلال، وأوضحنا: أن الله تعالىٰ أثنىٰ علىٰ المتفكِّرين فيها، وذَمَّ المُعْرِضِين عنها ونَبَّهَهُم عليها، ومَنْ تَأَمَّلَ ذلك حَقَّ التأملِ استفاد علمًا قطعيًّا بوجوبِ ذلك علىٰ المؤمنين.

وقال تعالىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]، وقال عَقِيبَ كلِّ آية وكلِّ حجة: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١١]، و﴿يَتَذَكَّرُونَ﴾[1]، و﴿يَعۡقِلُونَ﴾[2]، و﴿لِأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[3]، و﴿لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه: ٥٤]، وقال تعالىٰ: ﴿بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقال تعالىٰ: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: ٥٨].

وقد بَيَّنا: أن مُدَّعِيَ النبوةِ لا يتميزُ عن غيره إلا بالمعجزة، وأنه لا تَتَأَتَّىٰ معرفةُ دلالة المعجزةِ علىٰ صِدْقِهِ إلا لِمَنْ سَبَقَ منه نظرٌ، في أن المُرْسِلَ الذي

---

(١) وردت هذه الكلمة في القرآن في سبعة مواضع: البقرة: ٢٢١، ابراهيم: ٢٥، القصص: ٤٣ ـ ٤٦ ـ ٥١، الزمر: ٢٧، الدخان: ٥٨.

(٢) وردت هذه الكلمة مقرونة بلفظة آية أو آيات في ثمانية مواضع: البقرة: ١٦٤، الرعد: ٤، النحل: ١٢ ـ ٦٧، العنكبوت: ٣٥، الروم: ٢٤ ـ ٢٨، الجاثية: ٥.

(٣) وردت هذه الجملة في القرآن في خمسة مواضع: آل عمران: ١٩٠، يوسف: ١١١، ص: ٤٣، الزمر: ٢١، غافر: ٥٤.

أرسلَهُ يَجِبُ انفرادُه بالاقتدار علىٰ ما خَصَّصَهُ به مِن الآياتِ وامتناعُ ذلك علىٰ غيره؛ إذ لو ساغ مشاركةُ غيرِه إياه في الاقتدار عليه، لَكُنَّا لا نَأْمَنُ أن يكونَ ذلك مِنْ فِعْلِهِ دون فِعْلِ مَنْ أَسْنَدَ المُتَنَبِّي أَمْرَهُ إليه، وما لم يَعْرِفْ صِدْقَ الرسولِ لا يَصِيرُ الكتابُ والسنةُ حُجَّةً عليه.

والذي أُمِرْنَا بالنظرِ فيه إنما هو الآياتُ الدَّالةُ علىٰ معرفةِ الله تعالىٰ ومعرفةِ صفاته ومعرفةِ رسله ووجوبِ التزامِ ما جاءُوا به من الشرائع، ونحن قاطعون علىٰ اللهِ تعالىٰ بأن أئمةَ السلف كانوا عالِمين بذلك غيرَ غافلين عنه، وما نُقِلَ عنهم مِن الآثار دليلٌ علىٰ ما قلناه، فأما ما عدا ذلك فهو مِن فروضِ الكفايات.

ودعواكم: «أن السلفَ لم يشتغلوا به»: إن عَنَيْتُم بذلك: أنهم لم يستعملوا ما اصْطَلَحَ عليه المتكلمون مِن الألفاظِ والمراسيمِ، فلا مُشَاحَّةَ فيه ولا منازعةَ، بل اصطلحوا علىٰ إطلاقها تقريبًا علىٰ المبتدئين، ولِكُلِّ طائفةٍ مِن العلماء عباراتٌ تواضَعُوا عليها لم يَسْبِقْ إلىٰ استعمالها أسلافُهم.

وإنما صَدَرَ عن بعضِ السلف الذَّمُّ للمتكلِّمين؛ فإن المتكلِّمين في زمانهم الفلاسفةُ والمعتزلةُ والجَهْمِيَّةُ والقَدَرِيَّةُ، القائلون بخَلْقِ القرآن ونَفْيِ الصفات لله تعالىٰ ونُفَاةُ الرؤية والقائلون بأن علمَ الله تعالىٰ (١١/ف) حادثٌ.

فأما أصحابُنا فإنما خرجوا وانتهضوا في آخر الزمان، وقاموا لإحياءِ دين الله تعالىٰ وإقامةِ حُجَجِهِ، وإعلاءِ كلمته والذَّبِّ عن شريعته، والردِّ علىٰ أصحاب الأهواء والبدع. ولقد كان الإمامُ أحمدُ بنُ حَنْبَلٍ يُراجِعُ عبدَ الله بنَ سعيدٍ[١] مِن أئمتنا في سُؤالاتِ القرآن في أيام المحنة، هكذا أوردَهُ أبو نُعَيْمٍ

(١) هو عبدالله بن سعيد بن كُلَّاب القطان، مِن متقدمي متكلمي أهل السنة.

في «حِلْيَةِ الأولياء»(١).

والله تعالى يقولُ: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٠٤]، وإنما قال ذلك عَقِيبَ آياتٍ في التوحيد ذَكَرَها في سورة الأنعام: في أول السورة، ومِن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ [الأنعام: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا﴾ [الأنعام: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [الأنعام: ٩٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً...﴾، الآياتِ إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [الأنعام: ٩٩ ـ ١٠٤]، عَنَى بها والله أعلم: هذه الآياتِ التي سَرَدَها وأوضحها وتَعَبَّدَ الخَلْقَ بالتفكُّرِ فيها.

فمَنْ زَعَمَ أن أئمةَ السلف لم يتدبروا هذه الآياتِ والحُجَجَ ولم يتبصَّروا بها، فقد جَحَدَ وتَعَسَّفَ، لا سِيَّما والنبيُّ ﷺ قال عند نزولِ هذه الآية: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾ إلى قوله: ﴿لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]: (وَيْلٌ لِمنْ لاكَها بين لَحْيَيْهِ ولم يتفكَّر فيها).

وقال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨]، ولَمَّا قيل لرسول الله ﷺ: مَنْ شَهِدَ لك بالنبوة؟ فقال اللهُ تعالى: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٤٣](٢)؛ فَقَرَنَ بين شهادتِه سبحانه وبين شهادةِ علماء الدين في الإلٰهية والنبوة. ومعنى

(١) لم أجد شيئًا من ذلك في ترجمة الإمام أحمد في حلية الأولياء ٩/١٦١، وموقف الإمام أحمد ﷺ من المتكلمين معروف، وإن كانوا من متكلمي أهل السنة، بل نقل ابن حجر العسقلاني عن الحاكم في تاريخه: عن ابن خزيمة: أنه كان يعيب مذهب الكُلابية، ويذكر عن أحمد بن حنبل: أنه كان أشد الناس على عبد الله بن سعيد وأصحابه. انظر: لسان الميزان ٤/٤٨٦.

(٢) انظر قريبًا من هذا في: الدر المنثور للسيوطي ٨/٤٨٢.

شهادة الله تعالىٰ: بيانُه وتبيينُه ذلك بالأدلة التي أقامها علىٰ إلهيته ووحدانيته، وكذلك بَيَّنَ نبوةَ الرُّسُلِ بالآيات التي أظهرَها علىٰ أيديهم، والشاهِدُ إنما يُسَمَّىٰ شاهِدًا؛ لتبيينه حَقَّ المشهودِ له.

وكُلُّ سورةٍ مِن سُور القرآن تشتملُ علىٰ أدلةٍ في التوحيد، فالنبيُّ ﷺ جَعَلَ لها فضيلةً علىٰ غيرها مِن السُّورِ المشتملةِ علىٰ الأحكام بكَثْرَةِ ثواب قارئها، فقال: (سورةُ الإخلاصِ تعدل ثلث القرآن)[1]، وكذلك جَعَلَ لسورة الأنعام فضيلةً علىٰ غيرها.

وكلُّ سورة وَرَدَ الخبرُ بتفضيلها؛ فإنما وَرَدَ لِمَا فيها مِن حُجَجِ التوحيد والبراءةِ من الشرك؛ وقال ﷺ لأُبَيِّ بنِ كَعْبٍ: (ما أَعْظَمُ آيةٍ مِن القرآن؟)، فقال أُبَيٌّ: آيةُ الكرسي؛ فضَرَبَ رسولُ الله ﷺ يَدَهُ في صَدْرِه، وقال: (يَهْنِكَ العلمُ أبا المنذر)[2]، وكانت كنيتُه أبا المنذر.

وقَدِمَ عمرانُ بن الحصين مع أُناسٍ علىٰ النبي ﷺ، قال: فعَقَلْتُ ناقتي بالباب، ودخلتُ وقلتُ: أتيناكَ يا رسولَ الله لنتفقَّه في الدين، ونسألُكَ عن أَوَّلِ هذا الأمر، فقال ﷺ: (كان اللهُ ولا شيءَ معه)، أو قال: (ولم يكن معه شيءٌ غيرُه، ثم خَلَقَ الذِّكْرَ، فكَتَبَ فيه كلَّ شيء)[3]. ثم أتىٰ آتٍ وقال له: أَدْرِكْ ناقتَك، قال: فخرجتُ فوجدتُها يَقْطَعُ دونها السَّحابُ، وايْمُ اللهُ لَوَدِدْتُ

---

(١) رواه البخاري بلفظ قريب من هذا برقم: (٥٠١٣)، ومسلم برقم: (٨١١).

(٢) رواه مسلم برقم: (٨١٠).

(٣) رواه البخاري برقم: (٣١٩١)، بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه علىٰ الماء، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض». وفي رواية البخاري أيضًا: «ولم يكن شيء قبله»، وأما رواية: «ولا شيء معه» فهي رواية غير البخاري، قال ابن حجر: «والقصة متحدة فاقتضىٰ ذلك أن الرواية وقعت بالمعنىٰ» فتح الباري ٦/٢٨٩. وأما ما ذكره الشارح من لفظ: «ثم خلق الذكر» فلم أجده فيما رجعت إليه من مراجع حديثية.

أني لو كنتُ تركتُها. وهذا تلقينٌ منه ﷺ أصولَ الدين، وتنصيصٌ على قِدَمِ الإلهِ سبحانه وحدوثِ العالم، وإثباتِ الإلهِ وَحْدَهُ بلا فضاءٍ ولا مكانٍ ولا غَيْرٍ.

وكانت الصحابةُ عارفين بالأدلة وطُرُقِ الحِجَاجِ، غيرَ أنهم لم يُبْتَلوا بما ابْتُلِيَ به مَنْ بَعْدَهُم، ولو ابْتُلُوا به لأظهروا الأدلةَ وأبطلوا الشُّبَهَ، وهذا كما أنهم لم يتكلموا في الأحكام ومسائلِ الفقه بكلِّ ما يُورِدُهُ مَنْ بعدهم مِن الفقهاء مِن الأقيسةِ والحُجَجِ مع علمهم بأصولها.

وقد وَرَدَ مِن آحادهم ما يَدُلُّ على كمالِ فَضْلِهم فيه: هذا عليٌّ رضي الله عنه مَرَّ بقَصَّابٍ يَحْلِفُ ويقولُ: «والذي احتجبَ بسَبْعٍ»، فأنكرَ عليه، فقال الرجلُ: «أَوَ أُكَفِّرُ به عن يميني؟» فقال: «لا؛ إنما حَلَفْتَ بغير الله تعالى»[1]، وعنه رضي الله عنه أنه قال: «إن الله تعالى لا يحتجبُ بشيء، ولكن يَحْجُبُ خَلْقَهُ عنه»[2].

وقال في الردِّ على الخوارج: «ما حَكَّمْتُ مخلوقًا، إنما حَكَّمْتُ القرآن»[3]. وقال رضي الله عنه في بعضِ خُطَبِهِ: «الذي أَيَّنَ الأَيْنَ لا يُقالُ له: أَيْنَ؟! والذي كَيَّفَ الكَيْفَ لا يُقَالُ له: كَيْفَ؟!»[4].

---

(١) لم أجد هذا الأثر فيما رجعت إليه من مراجع الحديث والآثار السنية، وقد أورده ابن فورك في تأويل مشكل الحديث ص١٠٢ بقوله: «روى عطاء بن السائب عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن علي أنه مر بقصاب...»، ثم قال: «وروى علي بن عاصم عن عطاء عن أبي البختري عن علي مثله». وقد وصف ابن تيمية هذا الأثر بأنه مكذوب، وبأنه لا يعرف له إسناد. انظر: مجموع الفتاوى ٦/١٠.

(٢) هذا الأثر من ضمن أجزاء الأثر السابق.

(٣) رواه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات ص٣٣٠، وقال: هذه الحكاية عن علي رضي الله عنه شائعة فيما بين أهل العلم، ولا أراها شاعت إلا عن أصل.

(٤) لم أجده مسندًا فيما اطلعتُ عليه من مصادر، وقد أورده ابن تيمية في الفتاوى الكبرى ٦/٦٣٠، وذكر أنه من الكذب على عليٍّ باتفاق أهل العلم، ولا إسناد له.

❊ **فإن قيل**: رُوِيَ عن الشافعي ﷺ أنه كان يَذُمُّ المتكلِّمين، وينهىٰ عن الاشتغال(١).

❊ **قلنا**: رُوِيَ عن المُزَنِيِّ أنه كان يُناظِرُ بعضَ أصحابه في بعضِ مسائل الكلام، وكانوا علىٰ بابِ دارِ الشافعي، فخرَجَ إليهم، وقال: «فيمَ تتكلَّمُون؟» فأخبروه، فقال: «ناظروا في عِلْمٍ إنْ أخطأتُم يقالُ لكم: أخطأتُم، ولا تناظروا في عِلْمٍ إنْ أخطأتُم يقالُ لكم: كفرتُم»(٢).

فنهاهُم عن المناظرة فيما لا يعنيهم مما عدا أصولَ الدين وقواعدَه، ولو كانت المناظرةُ في بعض القواعد مع اليهود والنصارىٰ والباطنية وأهل الشرك والبدع لَمَا أَنْكَرَ عليهم؛ فإن ذلك من الواجبات، قال الله تعالىٰ: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

❊ **فإن قالوا**: في الحديثِ: (عليكُم بدينِ العجائز).

❊ **قلنا**: لم يُصَحِّحْ هذا الخبرَ أئمةُ الحديث(٣). ثم هو خبرٌ واحدٌ، وأخبارُ الآحادِ لا يُتَمَسَّكُ بها في الاعتقادِ؛ لأنها لا تُفِيدُ القَطْعَ. علىٰ أنه متروكُ الظاهر؛ إذ ليس كلُّ ما لا تَعْرِفُ العجوزُ يَجِبُ الإعراضُ عنه؛ فإنها بِمَعْزِلٍ عن علمِ الأحكامِ والحلالِ والحرامِ وعن علمِ الكتاب والسنة. ثم إنْ صَحَّ فالمرادُ بالدين العبادةُ؛ فإنَّ مِنْ عادتِهن إيثارَ الوَرَعِ والتبتُّلَ والإخلاصَ

---

(١) أي: ينهىٰ عن الاشتغال في علم الكلام.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرىٰ لابن السبكي ٢/٩٨.

(٣) قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص٢٩٠: «لا أصل له بهذا اللفظ، ولكن عند الديلمي من حديث محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني عن أبيه عن ابن عمر مرفوعًا: (إذا كان في آخر الزمان واختلف الأهواء، فعليكم بدين أهل البادية والنساء)، وابن البيلماني ضعيف جدًا».

وتفويضَ الأمورِ إلىٰ الله تعالىٰ.

* **فإن قالوا:** في إيجابِ النظرِ في مسائلِ الأصولِ تكليفُ العَوَامِّ ما لا يُطِيقُونَ، أو الاقتحامُ في تكفيرِ معظم الخَلْقِ.

* **قلنا:** قد قَدَّمْنَا خِلافَ الأصحابِ في: أن النظرَ مِن فُروضِ الأعيان أو مِن فُروضِ الكفايات؟ فإذا قلنا: إنه مِن فروض الكفايات، فقد اندفع السؤالُ، وإنْ نَصَرْنَا القولَ الآخَرَ، فَمِنْ أصحابِنا مَنْ قال: يَجِبُ علىٰ المُكَلَّفِ إسنادُ الاعتقاد إلىٰ الأدلة، وإن كانت الأدلةُ عقليةً فَمُوجِبًا، وإن كان الدليلُ إجماعًا أو نصًّا مقطوعًا به من الكتاب والسنة كان كافيًا. فأما العلمُ بصدقِ الرسول فلا يُتَلَقَّىٰ إلا مِنْ نَظَرِ العقلاءِ إذا لم يكن ضروريًّا، فإذا عَرَفَ صِدْقَهُ؛ فَيَلْزَمُهُ التزامُ ما جاءَ به وتصديقُهُ في جميعِ أخباره جملةً وتفصيلًا.

وكان **شيخُنا الإمامُ** يقولُ: لم يُكَلَّف الناسُ تحصيلَ العلمِ؛ فإن العلمَ في هذه المسائلِ عزيزٌ، لا يُتَلَقَّىٰ إلا مِن النظرِ الصحيحِ التامِّ؛ فتكليفُ ذلك عامَّةَ الناسِ تكليفُ ما لا يُطاقُ، وإنما كُلِّفُوا الاعتقادَ السديدَ مع التصميمِ وانتفاءِ الشكِّ والتردُّدِ، ولو سَمَّىٰ مُسَمٍّ مِثْلَ هذا الاعتقادِ عِلْمًا لا نَمْنَعُ مِن إطلاقِهِ.

قال: وقد كُنَّا نَنْصُرُ هذه الطريقةَ زمانًا مِن الدهر، وقلنا: مِثْلُ هذا الاعتقادِ عِلْمٌ علىٰ الحقيقة؛ فإنه اعتقادٌ يتعلَّقُ بالمُعْتَقَد علىٰ ما هو به مع التصميم، ثم بَدَا لنا: أنَّ العِلْمَ ما كان صَدَرُهُ عن الضرورةِ أو الدليلِ القاطعِ.

ثم قال: وهذا الاعتقادُ الذي وصفناهُ لا يخلو عن مبادئ النظر، حتىٰ يستقرَّ ويتميزَ عن اعتقاد الظَّانِّ والمُخَمِّنِ.

قلتُ: ومَنْ قالَ بوجوبِ النظرِ، فيقولُ: إن النظرَ ينقسِمُ: إلىٰ ما هو فَرْضُ

عَيْنٍ، وهو ما يُوصِلُكَ إلىٰ معرفةِ الله تعالىٰ وصفاتِهِ ومعرفةِ رسولِهِ وقَبُولِ ما جاء به مِن الدينِ والشريعةِ؛ وإلىٰ ما هو مِن فروضِ الكفايات التي إذا قام بها البعضُ مِن العلماء سَقَطَ عن الباقين، وذلك مِثْلُ: تكثيرِ الأدلة، وتحريرِها، والمناظرةِ فيها، والانفصالِ عن شُبَهِ الخُصُومِ، والكشفِ والإيضاحِ.

ومَنْ وُفِّقَ لهذا المَقامِ فقد وُفِّقَ لمقام الأصفياء والدعاة إلىٰ الدين واسْتَنَّ بسُنَّتهم، وصار كعلم الفقه وحفظِ القرآن؛ فإن ذلك ينقسِمُ: إلىٰ ما يَجِبُ علىٰ الكافَّةِ، كمعرفة أعداد الصلوات وأركانها وركعاتها وتعيينِ القبلة ونحوها؛ وإلىٰ ما لا يَجِبُ علىٰ الكافَّةِ، كفروع المسائل والأدلة ونحوِ ذلك. وكذلك يَجِبُ علىٰ الكافَّةِ أن يتعلمَ مِن القرآن ما يَصِحُّ ويُؤَدِّي به صلاتَهُ، وما عداه فإنه من فروض الكفايات؛ فكذلك قولُنا في علم الأصول، فإنه منقسمٌ إلىٰ هذين القسمين.

وظَنُّنَا بعوامِّ المسلمين أنهم يَعْرِفُونَ هذا القَدْرَ الذي يَتَحَتَّمُ عليهم، ولا يَعْجِزُونَ عنها، وإن لم يَقْدِرُوا علىٰ تمتينِها والمناظرةِ فيها، فيَكْفِي مِن العَامِّيِّ إذا قيل له: بِمَ عَرَفْتَ حَدَثَ العالَمِ؟ فيقولُ: تَغَيُّرُ الأجسامِ مِن حالٍ إلىٰ حالٍ يَدُلُّ علىٰ حُدُوثِها وافتقارِها إلىٰ مُحْدِثٍ يُخالِفُها، أو يقولُ: القرآنُ ناطقٌ بافتقارِ (١٢/ف) السماواتِ والأرضِ إلىٰ فاطِرٍ قادرٍ حَيٍّ عالِمٍ مريدٍ، يُصَرِّفُها مِن حالٍ إلىٰ حالٍ ويُدَبِّرُها، وبه قَوامُها وبقاؤُها، وأنه واحدٌ لا شريكَ له؛ فإن كلَّ أمرٍ يتعلَّقُ باثنينِ لا يَجْرِي علىٰ النظام، قال اللهُ عَزَّ مِنْ قائلٍ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فهذا القَدْرُ كافٍ، وإن لم يَتَأَتَّ له عبارةٌ عنها، فالغالبُ أن قلبَهُ مُنْطَوٍ عليها. فهذا ما نَظُنُّهُ بعوامِّ المسلمين، وما عدا ذلك مِن الاعتقادات، فإنه

يتلقَّاها من الكتاب والسنة والإجماع.

ويجوزُ أن يكون الإنسانُ عالِمًا بالشيء ولا يَقْدِرُ على تحريرِه وتمتينِه والعبارةِ عنه؛ فإن العوامَّ مضطرون إلى العلم بالمحسوسات وبما تواترت الأخبارُ عنه، ولو سُئِلُوا عن الحواسِّ وحقيقةِ الإحساس، أو عن العلم الضروري وإفضاءِ الخبر المتواتر إلى العلم، لَعَجَزُوا عن الكشف عنها.

وقد وَرَدَ في الأخبار: كثرةُ أهلِ الجنة، ولا يَتِمُّ ذلك إلا بالعوامِّ، وفي الخبر: (أكثرُ أهلِ الجنةِ البُلْهُ)[1].

* **فإن قيل:** أَتَقْطَعُونَ على جُمْلَةِ العَوَامِّ ـ ومنها: أهلُ القبلة وأهلُ البوادي ـ بأنهم يَعْرِفُونَ قواعدَ الدين؟

* **قلنا:** لا يمكنُ القَطْعُ في واحدٍ بأنه عارِفٌ أو ليس بعارِفٍ، والغالِبُ على الظَّنِّ بأنهم عارفون.

ثم نقولُ: مَن لا يقولُ بوجوب النظر، فقد يُوجِبُ على العوامِّ أمورًا كثيرةً مِن الاعتقاداتِ والإقرارِ بالإله تعالى وبصفاتِه وكتبِه وملائكتِه ورسلِه، وما جاءُوا به مِن أمور المَعاد، وغيرِ ذلك مِن الأخبار والأحكام وأصولِ الشريعة وقاعدةِ الإسلام.

ثم لو قُلِبَ هذا السؤالُ على مُورِدِهِ، وفُرِضَ ذلك في أهلِ البوادي والنِّسْوانِ، وقيل له: «أَتَقْطَعُ على هؤلاء بأنهم جَهِلُوا هذه العقائدَ؟»، ولا سبيلَ لهم إلى القَطْعِ به وتعيينِ آحادِهم بأنهم عارفون ذلك أو غيرُ عالِمين بها، وأنهم مِن أهل الجنة أم لا؛ فذلك من الغُيُوبِ التي لا يَطَّلِعُ عليها إلا اللهُ تعالى.

---

(١) رواه البزار في مسنده برقم: (٦٣٣٩)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم: (١٣٠٣).

وإنما حَكَمْنَا بأنَّ العَشَرَةَ مِن الصحابةِ في الجنةِ لقولِ رسولِ الله ﷺ، ومَنْ لم يَرِدْ فيه خبرٌ ورأيناهُ مُلْتَزِمًا لدينِ الإسلام مُتَرَسِّمًا بمراسمه، فله ما لنا وعليه ما علينا، واللهُ تعالىٰ يتولَّى السرائرَ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَـٰنِكُم﴾ [النساء: ٢٥].

❁ **فإن قالوا:** أَجْمَعَ المسلمون علىٰ أن الكافرَ إذا أراد أن يُسْلِمَ يُكْتَفَىٰ منه بالإقرارِ بكلمتي الشهادة.

❁ **قلنا:** إنما يُجْتَزَأُ منه بذلك؛ لإجراءِ أحكامِ الإسلامِ عليه؛ فإن صاحبَ الشرعِ جَعَلَ ذلك أَمَارَةً لإجراءِ الأحكام، ولو كان ذلك إيمانًا حقيقيًّا لَمَا قال في حَقِّ النِّسْوةِ المهاجراتِ ﴿إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ مُهَـٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠].

ثم نقولُ: مَنْ تَرَكَ مِلَّةً من المِلَلِ وعادَ إلىٰ مِلَّتِنا، فلا بُدَّ له مِنْ حاملٍ يَحْمِلُهُ عليه، فإنْ كان الذي يَحْمِلُهُ عليه ما يَدْرِي مِن فَسَادِ مِلَّتِه وعقيدتِه وصِحَّةِ دينِ الإسلام؛ فهذا القَدْرُ كافٍ مِن النظر والاستدلال علىٰ الجملة، وإن كان الذي يَحْمِلُهُ رَهْبَةً مِنَّا أو رَغْبَةً فيما أعطانا اللهُ تعالىٰ مِن المال وغيره؛ (فهجرتُه إلىٰ ما هاجرَ إليه)[1]، كما قال ﷺ.

ومَنْ قالَ بالقول الآخَرِ؛ فإنه يَكْتَفِي مِن المُكَلَّفِ باعتقادِ الحق والإقرارِ.

قال الأستاذُ أبو إسحاقَ في أحدِ مُصَنَّفاتِه: مَنِ اعتقدَ ما يَجِبُ اعتقادُه، هل يُكْتَفَىٰ به؟

قال: اختلفَ الأصحابُ فيه: فمنهم مَن اكْتَفَىٰ به، ومنهم مَنْ شَرَطَ اقترانَ

---

(١) رواه البخاري برقم: (١)، ومسلم برقم: (١٩٠٧).

هذه العقائدِ بالأدلة.

ومَيْلُهُ بالآخِرَةِ إلى القول الثاني، وقد حكَيْنَا في صَدْرِ الباب عن أبي الحسنِ ترديدَ قولٍ فيما يُؤْمَرُ به مَنْ قَدِمَ مِن وراءِ الصين أَوَّلًا، وأَوْضَحْنَا ما اختارَهُ شيخُنا الإمامُ.



بَابُ
حقيقةِ العِلْمِ

قال القاضي: حقيقةُ العلمِ: هو المعرفةُ.

وربما يقولُ: معرفةُ المعلومِ على ما هو به(١).

وقال بعضُهم: هو تَبَيُّنُ المعلوم على ما هو به. ويُعْزَىٰ هذا إلى الأستاذ أبي إسحاقَ.

وقال الأستاذُ أبو بكر بنُ فُورَك في بعضِ مُصَنَّفاته: هو ما يَتَأَتَّىٰ به مِن الحَيِّ القادرِ إتقانُ الفعلِ وإحكامُه به.

وقال شيخُنا أبو الحسنِ: العِلْمُ: ما اشْتُقَّ لِمَنْ قام به منه اسمُ عالمٍ، أو: ما أَوْجَبَ كَوْنَ مَحَلِّهِ عالِمًا، أو: ما يُعْلَمُ به المعلومُ.

فهذه الأقوالُ منقولةٌ عنه(٢).

ومِنْ أصحابِنا مَنْ قال: هو الثقةُ بالمعلومِ، أو: دَرْكُ المعلومِ، أو: الإحاطةُ به.

واعلم أنَّ الحدَّ: هو الجامِعُ المانِعُ؛ لأنه يَجْمَعُ إلى المحدودِ ما هو مِنْ بابِهِ، ويَمْنَعُ غيرَه من الدخولِ فيه.

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٥، والإنصاف له ص١٣.

(٢) انظر: التعريفين الأول والثاني في مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك ص١٠.

و«الحقيقةُ» يَقْرُبُ معناها في اللغةِ مِن الحَدِّ؛ فإنها فَعِيلَةٌ مِن «القَطْعِ» بمعنى مَفْعُولَةٌ؛ فإن قيل: ما حقيقةُ هذا الشيء؟ كان المعنى: ما الذي يَقْطَعُ هذا عن غيره؛ فيتميزُ به عن غيره.

وقال قائلون: الحدُّ: هو المحدودُ، وهو الحقيقةُ والمعنى. وهذا مذهبُ أبي الحسن ومَنْ نحا نحوه.

وقال آخرون: الحدُّ: هو العِبارةُ الدالَّة على خاصَّةِ وَصْفِ المحدود. وهذا مذهب المعتزلة، وإليه يميلُ القاضي في معظم كتبه(١).

والصحيحُ: ما صارَ إليه أبو الحسن، فإن الحدَّ موضوعٌ للفصل والتمييز، وإنما يتميَّزُ الشيء عن غيره بنفسه لا بالعبارة الكاشفة، والتمييزُ حاصلٌ عُبِّرَ عنه أو لم يُعَبَّرْ، وربما يكونُ المُعَبِّرُ عنه كاذبًا، والحَدُّ لا يتغيَّرُ بكذبه.

ثم المقصودُ مِن التحديد: التعرُّضُ للمعنى الذي لأجله استحقَّ الوصفَ المقصودَ بالذكر، وبه يتميزُ عن غيره. وإذا كان المقصودُ مِن التحديدِ الإيضاحَ، فشَرْطُ الحَادِّ: أن يأتيَ بعبارةٍ نَاصَّةٍ على الغَرَضِ، بالغةٍ في المطلوب مِن غيرِ زيادة ولا نقصان، وأن يَتَوَقَّى الألفاظَ المُجْمَلَةَ والمُشْتَرَكَةَ والمُسْتَعارَةَ؛ فإنه لا يَقَعُ بها الإيضاحُ. وسيأتي استقصاءُ القولِ في هذه الأبواب في أثناء الكتاب، إن شاءَ اللهُ ﷻ.

وقد جَبُنَ بعضُ الأصوليين عن تحديد العلم؛ مصيرًا منه إلى أنه لا يَنْتَظِمُ له عِبارةٌ حاويةٌ لجِنْسِ التحديدِ كاشفةٌ عن المعنى.

وربما كان يميلُ شيخُنا الإمامُ إليه، ويقولُ: إنما يُتَوَصَّلُ إلى حَدِّ العلمِ

(١) انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني ١/١٩٩.

بطريق السَّبْرِ والبَحْثِ، ونَفْضِ الحواشِي عنه، وإخراجِ ما عداه عن حَيِّزِهِ[١].

قلتُ: ولم يَصِرْ أحدٌ مِنْ أئمتنا إلىٰ أن العلمَ لا يتميَّزُ عن غيره بحقيقته، وإنْ توقَّفَ بعضُهم عن تحديده، فذلك يئولُ إلىٰ تقاعدِه عن الإتيان بعبارةٍ ناصَّةٍ علىٰ المقصود.

والصحيحُ: أن للعلم حَدًّا وحقيقةً جامِعةً لجنسه مانِعةً غيرَها مِن الأجناس عن الدخول في تلك الحقيقة، والعلومُ وإن اختلفتْ في القِدَمِ والحُدُوثِ، أو تَعَدُّدِ المعلومِ واتِّحادِهِ، أو كَوْنِها ضروريةً أو كسبيةً، فإنها لا تختلفُ فيما له تكونُ علمًا: مِنْ كَوْنِها مَعْرِفَةً للمعلومِ، أو كَوْنِها تَبَيُّنًا أو إحاطةً أو اعتقادًا، علىٰ مذهبِ مَنْ يَحُدُّ العلمَ به.

وقال الإمامُ: إنْ رَأَيْنَا تحديدَ العلم، فالحدُّ الذي ذَكَرَهُ القاضي مُسْتَجْمِعٌ لشرائِطِ الصحةِ؛ فإنه مُطَّرِدٌ مُنعَكِسٌ، مُتَعلِّقٌ بمقصود الحدِّ، غيرُ مُتركِّبٍ في المعنىٰ، وهو مذكورٌ بعبارة لا تَرَدُّدَ فيها، بل هي مفيدةٌ مع ما ذكرناه مِن الكَشْفِ والبيانِ[٢].

* **فإن قيل:** تحديدُ العلمِ بالمعرفة إنما هو تفسيرُ الشيءِ بلفظةٍ أُخرىٰ مساويةٍ له في الإيضاح، وليس تحديدُه بالمعرفة أَوْلىٰ مِن تحديده بالخُبْرِ أو بالإحاطة، لا سِيَّما وقد وَرَدَ التنزيلُ بهما ولم يَرِدْ بالمعرفةِ، وربما يَخْفَىٰ علىٰ السائلِ معنىٰ المعرفةِ كما خَفِيَ عليه حقيقةُ العلم ومعناه.

* **قلنا:** قد وَرَدَ الخبرُ بالمعرفة؛ فإن في الحديثِ عن النبي ﷺ: (تَعَرَّفْ

---

(١) انظر: البرهان لإمام الحرمين ١/١٠٠. وقد تصرف الشارح رحمه الله في النقل كما هي عادته.

(٢) انظر: الشامل للجويني ص٨١ (طبعة إيران).

إلى اللهِ في الرَّخاءِ يَعْرِفْكَ في الشِّدَّةِ)[١]. ثم إنْ لم (١٣/ف) يَرِدْ في إطلاقِ ذلك إذْنٌ لم يَرِدْ مَنْعٌ، وعدمُ المنع والاتفاقُ على عدم توبيخِ مُطْلِقِ اللفظ سَمْعٌ؛ فإن الإجماعَ أحدُ أدلةِ السمع. ثم عدمُ وُرُودِ الإذنِ في ذلك لا يُخْرِجُهُ عن أن يكونَ في معناه، كالسخي والجواد وَرَدَ الشرعُ بأحدهما دون الآخر؛ كذلك العلمُ والمعرفةُ.

❊ **وقولُه**: هذا تفسيرُ لفظٍ بلفظٍ.

❊ **قلنا**: المقصودُ مِن التحديد الكشفُ والإيضاحُ، وإذا حَصَلَ الغرَضُ بتفسير لفظٍ بلفظٍ فذلك كافٍ، كما قلنا في تحديد الشيءِ بالوجود وتحديدِ الحركةِ بالانتقال.

وأما التبيُّنُ والاستبانةُ فهما مِن الظهور والوضوح، وتُسْتَعْمَلُ في الأجسامِ والمعاني، كما قلنا في الإحاطةِ والإدراكِ. وفي لفظ: «التبيُّن» نوعٌ مِن التكلُّفِ؛ فإنه يُشْعِرُ نِسْبَتَيْ استبهامٍ واشتراكٍ، وإطلاقُ لَفْظٍ مُوهِمٍ في العلمِ القديمِ ممتنعٌ، والحَدُّ وُضِعَ للكشف، فمهما ظَهَرَ وَجْهٌ مِن اللَّبْسِ والاشتراكِ، فلا يَحْصُلُ به المقصودُ.

واعْلَمْ أن مِثْلَ هذه الأسئلةِ والمناقشةِ تَتَطَرَّقُ إلى كُلِّ لفظ يُحَدُّ به العلمُ.

وللأستاذِ أبي إسحاقَ أن يُجِيبَ عن هذا فيقولُ: إنْ أَشْعَرَ التبيُّنُ بانفهامٍ[٢] واستحداثِ أمرٍ، فذلك يَرْجِعُ إلى مُتَعَلَّقاتِ العلمِ القديمِ، مِن الحدوث والظهور وتجدُّدِ الأحوال، لا إلى نَفْسِ العلمِ ولا إلى كَوْنِهِ عالِمًا.

---

(١) رواه أحمد في مسنده برقم: (٢٨٠٣).

(٢) في الأصل: بانفسهام. (غير معجمة بالنقط)، فقرأها ناسخ (س): بانقسام، ولعل ما أثبته هو الأقرب.

وهكذا تأويل قوله: ﴿إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال: ٧٠] و﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمد: ٣١]، وقولِه تعالىٰ: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٣] ونظائرِها.

وأما ما ذَكَرَهُ الأستاذُ أبو بكر فقد يَرِدُ عليه نَقْضٌ؛ فإن العِلْمَ بالواجباتِ والمُحالاتِ والقديمِ سبحانه علومٌ لا يَتَأَتَّىٰ بها إحكامُ الفعل، فالتحديدُ به تَعَرُّضٌ لتحديدِ بعضِ العلومِ.

ويمكنُ أن يُجابَ عن هذا فيقالُ: لَعَلَّهُ ﷺ تَعَرَّضَ لوصفٍ يَخْتَصُّ به العِلْمُ، ولا يُشارِكُهُ فيه غيرُه مِن المعاني المشروطةِ بالحياة مِن القدرة والإرادة؛ فإن الإحكامَ وإتقانَ الفعلِ إنما يَدُلُّ على العلم، والعلمُ نفسُه مدلولُ الإحكامِ لا مدلولُ غيرِه.

ولم يَقْصِدْ الأستاذُ بما ذكره تحديدًا علىٰ رَسْمِ أهلِ الصناعة، وإنما قَصَدَ به التفصيلَ؛ فإن العقلاءَ إذا التبسَ عليهم: أن زيدًا هل هو عالِمٌ بالكتابةِ أم لا؟ فإنه يَفْزَعُونَ إلىٰ كتابته وصنعته، فإنْ وجدُوها بصفةِ الإتقان استدلوا بذلك علىٰ علمه بها. ثم المدلولُ نفسُ العلم أو العالِميةُ مطلقًا مِن غير تفصيل.

فأما عباراتُ أبي الحسن فإنها مُستجمِعةٌ لشرائطِ الصحةِ في: الاطِّراد، والانعكاس، والتعرض في الخاصية التي يشتركُ فيها آحادُ المحدود.

قال الأستاذُ أبو إسحاقَ في كتاب «الأسماء والصفات»: اتفق أهلُ الحق علىٰ أن ما يَخُصُّ العِلْمَ بكونه عِلْمًا هو الذي يكونُ العالِمُ به عالِمًا، أو المعلومُ به معلومًا، أو لأنه: تَبَيُّنُ المعلومِ علىٰ ما هو به.

أشار بهذا إلىٰ أن العِلَّةَ هي المعلولُ، علىٰ ما سيأتي بيانُهُ.

واختارَ الأستاذُ الإمامُ أبو القاسم الإسْفَرَاييني العبارةَ الثانيةَ، وكان

يقولُ: العلمُ: ما يُعْلَمُ به؛ فإنه بهذا الوصفِ يتميزُ عن غيره مِن صفاتِ الحي.

وقال شيخُنا الإمامُ إمامُ الحرمين: هذه العبارةُ لا تخلُو عن إبهامٍ وإجمالٍ وإحالةِ مُشْكِلٍ علىٰ مُشْكِلٍ؛ فإنه يجرىٰ عُروضُهُ[١] ومِثْلُهُ في كل ما يُسْأَلُ عنه، فيقالُ: حَدُّ الكلام: ما يكونُ المتكلِّمُ به مُتَكلِّمًا، وحَدُّ القدرةِ: ما يكونُ القادرُ به قادرًا، إلىٰ غير ذلك[٢].

قلتُ: مَنْ أَنْصَفَ وتَأَمَّلَ عَرَفَ أن لا إجمالَ فيما قال شيخُنا أبو الحسنِ مِن الوجه الذي جَعَلَهُ حدًّا؛ فإن قوله: «العلمُ: ما يُعْلَمُ به» يَعْرِضُ لخاصيةِ العلمِ التي لا يُشارِكُه فيها غيرُهُ، وكذلك قولُه: «ما يكون العالم به عالِمًا»؛ فإن العالِميةَ خاصيَّةُ العلم، بل هي نفسُه لا غيرُ، وكلُّ عاقل يَجِدُ في نفسه تفرقةً بين حالِ عالِميته وبين حالِ قادريته وغيرِها من أحوالِ الحيِّ وصفاته.

فإذا سَأَلَ عن حَدِّ العلم مع وِجْدَانِهِ الأحوالَ وتميُّزَ بعضِها عن بعضٍ في عقله، فكأنَّهُ تَعَرَّضَ للوقوفِ علىٰ المعنىٰ المُوجِبِ لهذا الحكمِ والمفيدِ لهذه الحالة وما يُشَارِكُ فيه العلمُ جِنْسَهُ ويتميَّزُ به عن غيره، فإذا قيل: حَدُّهُ الذي يَخُصُّهُ ويُشارِكُ فيه جِنْسَهُ: «ما يُوجِبُ عالِمِيَّته وكونَه عالِمًا، أو: كونُ المعلومِ به معلومًا»، كان مفيدًا للغرَضِ مُنْبِئًا عن حقيقته؛ فإن الأوصافَ التي يجوزُ تعلُّقُها بالغير كثيرةٌ، وليس شيءٌ منها يُعْلَمُ به المعلومُ ويُوجِبُ كونَ العالِمِ عالِمًا غيرَ العلم؛ فثبتَ أنه لا إجمالَ في هذا الحد، ولا إبهامَ يمنعُ عن فهم المقصود.

(١) في الأصل: «يجر وصمه». وقرأها ناسخ (س): «يجب وصمه»، والعبارة مصححة بهامش الأصل بخط مغاير بـ: «فإنه يجيء عروضه». وما أثبته هو ما في الإرشاد للجويني ص١٢.

(٢) انظر: الشامل للجويني ص٧٨ (طبعة إيران)، والإرشاد للجويني ص١٢. والشارح تصرف في النقل كثيرًا.

فإذا قال القائلُ: أَثْبِتُوا حقيقةَ العلم الذي به يُعْلَمُ المعلومُ ويُوجِبُ كونَ المحلِّ عالِمًا، فنبيِّنُ ذلك ونُوَضِّحُهُ: بالمعرفةِ، والتبيُّنِ، أو الإحاطةِ، أو بما في معناها من شعورِ النفس والخُبْرِ، فيُعْتَبَرُ بعضُ هذه الألفاظِ بالبعض.

علىٰ أَنَّا نقولُ: إنما قَصَدَ أبو الحسن بما ذكرهُ مِن الحدِّ الردَّ علىٰ نفاةِ الصفات؛ فإنهم يوافقُونا علىٰ أنه سبحانه عالِمٌ وله معلومٌ، غيرَ أنهم نَفَوْا ما يكونُ المعلومُ به معلومًا، وكذلك لا سبيلَ إلىٰ إثباتِ كَوْنِهِ عالِمًا مع نَفْيِ ما يكونُ به عالِمًا؛ فقالَ: العِلْمُ: ما يُعْلَمُ به وما يكونُ العالِمُ به عالِمًا، فإذا نفيتُم ذلك فلا سبيلَ إلىٰ إثباتِ العالِمِيَّةِ له سبحانه، ولا أن يكونَ له معلومٌ.

وقال شيخُنا الإمامُ رحمه الله: حقيقةُ العلمِ لا تَلْتَبِسُ بما يُضَادُّهُ مِن الجهلِ والظنِّ والشك، فإن كلَّ ما ليس بنفيٍ للعلم ليس بنفيٍ للاعتقاد السديد مع العلم، وإذا أوضحنا مغايرتَهما هانَ علىٰ الباحث دَرْكُ حقيقةِ العلمِ.

وأما حدودُ المعتزلةِ:

فقال الأوائلُ منهم: العلمُ: اعتقادُ الشيءِ علىٰ ما هو به.

فأُبْطِلَ ذلك عليهم باعتقادِ المُقَلِّدِ حدوثَ العالَمِ وثبوتَ الصانعِ؛ فإنه اعتقادٌ مُتعَلِّقٌ بمعتقَدٍ علىٰ ما هو به وليس بعلم. وقد نُقِلَ عن الكَعْبِي أنه قال: إنه علمٌ، ونُقِلَ عنه: أنه ليس بعلم، وقد صار إلىٰ ذلك بعضُ أصحابنا، وسنوضحُ فسادَ ذلك.

ثم زاد المتأخرون مِن المعتزلة: مع سكونِ النفس.

وهذا التقييدُ غيرُ عاصِمٍ؛ فإن الغِرَّ الغبيَّ الراكنَ إلىٰ مَحْضِ التقليد ساكنُ النفسِ إلىٰ مُعتقَدِه وليس بعالِمٍ؛ لأنه إذا لاحَ له الدليلُ يتبيَّنُ إذ ذاك أنه لم يكن

عالِمًا ؛ فثبتَ أنه لم يَتَعَرَّضْ لخاصية العلم بهذه الزيادة. ثم استعمالُ لفظِ «السكونِ» في العلمِ مجازٌ ، والاعتقادُ افتعالٌ مِن «العَقْدِ» وهو الشَّدُّ ، وإطلاق ذلك في المعاني مجازٌ. ثم تلزمُ هذه المعاني ـ مِن سكون النفس والاعتقاد ـ في عالِمِيَّةِ الإله سبحانه.

وزاد بعضُهم: إذا كان عن ضرورةٍ أو نظرٍ أو تذكُّرِ نظرٍ.

وهذا تركيبٌ في الحَدِّ مُسْتَغْنًى عنه ، بل هو تفصيلٌ وتقسيمٌ وليس بتحديد.

ثم تخصيصُهم الحدَّ بالشيءِ باطلٌ ؛ فإن المعدومَ عندنا معلومٌ وليس بشيء ، ثم يَبْطُلُ على أصلهم بالمُحالات ؛ فإن العلمَ يتعلَّقُ بها وليست بأشياء ؛ إذ الشيءُ عندهم هو: الموجودُ أو المعدومُ الذي يَصِحُّ وجودُه ، والمحالُ معدومٌ لا يَصِحُّ وجودُه ، والعلمُ مع ذلك يتعلَّقُ به.

❋ فقال ابنُ الجبائي: المُحالُ ليس بمعلوم.

❋ قلنا: فقل: «إنه لا يُعْلَمُ» ، والجمعُ بين قولك: «لا يُعْلَمُ» وبين قولك: «ليس بمعلوم» جمعٌ بين نقيضين ، ولو قال قائلٌ: «المحالُ معلومٌ وليس يُعْلَمُ» كان متناقضًا ؛ كذلك هذا.

فَصْلٌ

اختلفَ العلماءُ في أن الاعتقادَ السديدَ مع التصميم هل هو عِلْمٌ أم لا ؟

فذهب جماعةٌ مِن المتقدمين إلى أنه عِلْمٌ. وإلى هذا مَيْلُ الأستاذِ أبي إسحاقَ في معظم كتبه ، وهو مذهبُ المعتزلةِ ، ثم صار معظمُهم إلى أن اعتقادَ المقلِّدِ ليس بعلمٍ ؛ لخُلُوِّهِ عن الدليل وسكونِ النفس.

والذي صار إليه القاضي: أن الاعتقادَ المجرَّدَ عن الدليلِ ليس بعلمٍ. وهو اختيارُ الإمامِ، وكان صَغْوُهُ[١] إلى القولِ الأولِ ثم رَجَعَ عنه.

والدليلُ على أنه مخالفٌ للعلم: أن مَن اعتقدَ الشيءَ على ما هو به وصَمَّمَ عَقْدَهُ عليه، ثم تَتَبَّعَ الدليلَ وحَصَلَ له التبيُّنُ؛ فيُدْرِكُ التفرقةَ بين حالَتَيْهِ حَسَبَ إدراكِهِ التفرقةَ بين العلمِ والرؤيةِ، فإنه إذا عَلِمَ شيئًا ثم رَآهُ وأَبْصَرَهُ فإنه يَجِدُ تَفْرِقَةً بين حَالَتَيْهِ.

* **فإن قالوا**: التفرقةُ راجعةٌ إلى عُثُورِهِ على الدليلِ وإلى اقترانِ قرائِنَ بالاعتقادِ.

* **قلنا**: انْفَصِلُوا عَمَّنْ يقولُ: الإدراكُ: هو العلمُ فَقَطْ، والتفرقةُ آيِلَةٌ إلى القرائنِ، مِن انطباعِ الحاسَّةِ بالمحسوس واتصالِ الشعاع وغيرِ ذلك. ثم العالِمُ بالشيء يُحِسُّ مِن نفسِه تَبَدُّلَ حالٍ بعد العُثُورِ على الدليل، ويَعْلَمُ أن ذلك الاشتباه والوضوحَ؛ لعُثُورِهِ على الدليل.

ثم الفرقُ بين العلم والاعتقاد أوضحُ مِن الفرقِ بين الإدراك والعلم؛ فإن العالِمَ بالشيء قبل رؤيته على بصيرةٍ وليس المعتقِدُ على بصيرةٍ، وإذا حَصَلَ له العلمُ اسْتَبَانَ أنه لم يكن قبلَ ذلك عالِمًا.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناهُ: أن حَقَّ ذي العلمِ: أن لا يَتَأَتَّى تشكيكُه، وإنْ تَنَاهَى في الإصغاء إلى جهةِ التشكيك، مَهْمَا كان ذاكرًا للدليل، ومِنْ حُكْمِ الشَّاكِّ: أن يَتَرَدَّدَ. والمُقَلِّدُ سابِقٌ إلى أحدِ المُعتقدَيْنِ مِنْ غيرِ ثقة، ومستمرٌّ عليه (١٤/ف) عن وِفَاقٍ أو عن سببٍ يقتضيه مِن اتباعِ الأولين أو غيرِه، ومِنْ حُكْمِهِ:

---

(١) أي: ميله.

أنه إذا أَصْغَىٰ إلىٰ جهةِ التشكيكِ وتأمَّلَ فيه تَشَكَّكَ لا مَحالَةَ، كالذي يتيه وهو مُتَحيِّرٌ مُتَوَقِّفٌ.

ومما يُتَمَسَّكُ به: أن العلمَ يَجِبُ أن يتميَّزَ بحقيقته عن الجهل، ومَنْ صارَ إلىٰ أن اعتقادَ المُقَلِّدِ مُماثِلٌ لاعتقادِ العالِمِ؛ فيلزمُهُ التسويةُ بين اعتقادِ الجهلِ وبين اعتقادِ المُقَلِّدِ الذي هو علمٌ عنده، وقد صَرَّحَ أبو هاشمٍ بهذا، فقال: العَقْدُ الصحيحُ مُماثِلٌ للجهل.

ونحن نقولُ: مَنْ جَهِلَ شيئًا ثم عَلِمَهُ، فإنه يَفْصِلُ بين حَالَتَيْهِ في جهله وعلمه، ومَن اعتقدَ كَوْنَ زيدٍ في الدار ولم يَكُنْ فيها؛ فاعتقادُهُ جَهْلٌ لا مَحَالَةَ، فلو دامَ له هذا الاعتقادُ ـ علىٰ تقديرِ بقاءِ الاعتقاد أو تجدُّدِ مِثْلِهِ علىٰ أصلنا ـ إلىٰ أن دَخَلَ زيدٌ الدارَ، فاعتقادُهُ هذا مِنْ جِنْسِ اعتقادِهِ الذي سمَّيناهُ جَهْلًا، وكلُّ أصلٍ يَجُرُّ إلىٰ التسويةِ بين العلم والجهل فهو فاسدٌ قَطْعًا؛ فإنَّ مِنْ ضرورةِ العلم: أن يتميَّزَ بحقيقته عن الجهلِ الذي هو ضِدُّه، ويَجِبَ أن يُخالِفَ حُكْمُهُ حُكْمَهُ بحيث يُدْرِكُهُ.

❊ فإن قالوا: العلمُ يتميَّزُ عن الجهلِ وعن اعتقادِ المُقَلِّدِ بسكونِ النفس.

❊ قلنا: المُقَلِّدُ ساكنُ النفسِ، وكذلك الجاهلُ ساكنُ النفسِ علىٰ القَطْعِ.

❊ فإن قالوا: كلُّ ما ذكرتموه يتوجَّهُ علىٰ مَنْ يقولُ: «اعتقادُ المُقَلِّدِ علمٌ»، وليس يتوجَّهُ علىٰ مَنْ يقولُ: «إنما يكونُ علمًا إذا صَدَرَ عن ضرورةٍ أو عن دليلٍ».

❊ قلنا: إذا استندَ إلىٰ الضرورةِ أو الدليلِ فقد صارَ معرفةً وعِلْمًا وتَبَيُّنًا، وخَرَجَ عن صُورِ الاعتقاد.

* فإن قالوا: كما انفَصَلَ العلمُ عندكم عن الاعتقاد بانشراحِ الصَّدْرِ والثقة والوضوح، كذلك يمتازُ بسكونِ النفسِ.

* قلنا: الجاهلُ بالشيءِ ساكنُ النفس، وهو يَعتقِدُ أنه عالِمٌ، فإذا لاحَ له الدليلُ حَصَلَ له العلمُ المخالفُ لِمَا سَبَقَ له مِن الاعتقاد، وما يُشِيرُون إليه مِنْ ثَلَجِ الصَّدْرِ وانشراحِ القلب فإنما ذلك مِنْ[1] تباينِ العلم، والعلمُ يتميَّزُ عن الاعتقادِ بنفسه لا بالقرائنِ.

* فإن قالوا: لا معنى للعلمِ إلا أنه اعتقادٌ يتعلَّقُ بالمُعْتَقَدِ على ما هو به مع التصميمِ، واعتقادُ المقلِّدِ بهذه المَثَابَةِ، وقد اتَّحَدَ المتعلَّقُ؛ فيَجِبُ التماثلُ، وإذا ماثَلَهُ في صفةِ النفس وفي اتِّحادِ المتعلَّقِ؛ فقد ماثَلَهُ في اسمِ العلمِ؛ فهو هو.

* قلنا: أمَّا إطلاقُ الاسمِ فلا مُنَاكَرَةَ فيه، وهو على سبيلِ التَّوَسُّعِ لا لاتحادِ المتعلَّقِ، وأما التساوي في صفة النفس فليس كذلك؛ فإنَّ مَنْ عَلِمَ الشيءَ ضرورةً أو دليلًا بعد أنْ كانَ يَعْتقِدُهُ تقليدًا، فيُدْرِكُ تفرِقةً ضروريةً بين المعنيين كما ذكرناهُ، ومَنْ عَلِمَ شيئًا ثم دام، أو أراده وعَلِمَهُ، فقد اتَّحدَ المتعلِّقُ والمتعلَّقان مختلفان.

فَصْلٌ

العِلْمُ ينقسم إلى: القديم، والحادث.

فالعلمُ القديمُ صفةُ الباري ﷻ.

والعلمُ الحادثُ ينقسمُ إلى: الضروري، [والبديهي][2]، والكَسْبِي،

(١) في هامش الأصل زيادة بخط مغاير: قرائن.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد ص١٣.

وهو النَّظَرِيُّ. والعلمُ القديمُ لا يُوصَفُ بالضروري والنظري.

ثم هذه العلومُ الثلاثةُ التي وصفناها غيرُ مختلفةٍ فيما له يكونُ الشيءُ عِلْمًا.

وسَلَكَ بعضُ أصحابِنا طريقةً أخرى في تقسيمِ العلوم الحادثة، فقال: إنها تنقسمُ إلى الضروري والكَسْبي، ثم كلُّ كَسْبيٍّ نَظَرِيٌّ؛ لأن مِنْ شَرْطِ الكَسْبي: أن يكون مسبوقًا بالنظر.

ومَنْ صارَ إلى أن الاعتقادَ المجرَّدَ عن الدليل عِلْمٌ، فيقولُ: إنها تنقسمُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: ضروريٌّ، ونَظَرِيٌّ، وكَسْبِيٌّ ليس بنظريٍّ.

فالضَّرُورِيُّ في اصطلاحِ المتكلمين: هو العِلْمُ الحادثُ غيرُ المقدورِ بالقدرةِ الحادثة. ثم مِنْ حُكْمِهِ: أن يَتَوالَى ولا يَتَأَتَّى الانفكاكُ عنه ولا التَّشَكُّكُ فيه.

وقال القاضي في بَعْضِ كُتبه: العلمُ الضروريُّ في اصطلاحِهم: هو عِلْمٌ يلزمُ ذاتَ المخلوقِ لُزُومًا لا تَرَاخٍ له منه، ولا يَتَهَيَّأُ له الشَّكُّ في مُتَعَلَّقِه والارتيابُ[1].

واعلم أن الضرورةَ في اللغة تَنْقَسِمُ: فقد تَرِدُ بمعنى الإلجاءِ والإكراهِ، يقال: اضْطَرَّهُ السلطانُ إلى كذا، أي: أَكْرَهَهُ، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ١٢٦]. وقد تَرِدُ بمعنى الحاجةِ الظاهرةِ، ومِنْ ذلك يُسَمَّى ذو المَخْمَصَةِ والمَجاعَةِ مُضْطَرًّا، قال اللهُ تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾ [المائدة: ٣]، أي: أُحْوِجَ. والمعنيان متقاربان؛ فإن كلَّ محتاجٍ إلى شيء فهو

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص٢٦.

كالمُكْرَهِ على طَلَبِ ما يَحْتَاجُ إليه، وكلُّ مُكْرَهٍ على الشيءِ فهو كالمُحْتَاجِ إلى فِعْلِ ما أُكْرِهَ عليه. وقد يُطْلَقُ الاضطرارُ على مَنْ سُلِبَ منه الاختيارُ، فيقالُ للذي يَرْتَعِدُ مِنْ غير اختيارٍ: هو مُضْطَرٌّ في حركاته.

وهذا القسمُ الأخيرُ هو المُبْتَغَى في الحدِّ الذي ذكره الإمامُ، وعلى القولِ الآخَرِ إنما يُسَمَّى هذا النوعُ مِن العلم ضروريًّا تشبيهًا للعالِمِ بالمضطر إلى الشيء الذي لا يَجِدُ لنفسه منه خَلاصًا، وهذا مُطَّرِدٌ في الحَدِّ الأولِ أيضًا.

وللشيخِ **أبي الحَسَنِ** طريقةٌ أخرى في حَدِّ العلمِ الضروري، **فقالَ**: كلُّ عِلْمٍ حَدَثٍ قَارَنَهُ ضَرْبٌ مِن الضَّرَرِ والكراهيةِ، فهو الذي يُسَمَّى ضروريًّا، كالعلمِ بالأوجاعِ والهُمُومِ ونحوِها.

قال: وكلُّ عِلْمٍ حَدَثٍ غيرِ مقدورٍ للعبدِ ولم يُقَارِنْهُ ضَرَرٌ ولا كراهيةٌ، فلا يُسَمَّى ضروريًّا، بل يُسَمَّى بديهيًّا؛ فإذًا العلمُ ثلاثةٌ: ضروريٌّ وكَسْبِيٌّ وبَدِيهِيٌّ.

وقياسُ قولِهِ جوازُ ثبوتِ علمٍ ضروريٍّ مكتسَبٍ، مِثْلُ: شُرْبِ الدواءِ يَكْرَهُهُ الشاربُ ويَكْتَسِبُ شُرْبَهُ.

ولا يلزمُ هذا على ما حكاه الإمامُ على قولِ شيخِنا أبي الحسن، فإنه قال: قال أبو الحسن[1]: كلُّ علمٍ حادثٍ غيرِ مقدور للعالم به وقارنَهُ ضَرْبٌ من الضرر والكراهية فهو العلمُ الضروريُّ، وكلُّ علمٍ حَدَثٍ غيرِ مقدورٍ للعالم به ولم يُقارِنْهُ ضررٌ فهو البديهيُّ. وإنما رامَ أبو الحسن بهذا التقسيمِ إثباتَ ضَرْبٍ مِن العلوم خارجٍ عن الضرورة والكَسْبِ، وقَصَدَ به الرَّدَّ على المعتزلة، حيث قالوا: لو كان للهِ تعالى علمٌ لكان إما ضروريًّا أو كسبيًّا؛ إذ لا يُعْقَلُ علمٌ

---

(١) الذي في الشامل للجويني ص٨٥ (طبعة إيران): قال بعض الأئمة.

خارجٌ عن القسمين[١].

وأما العِلْمُ الكَسْبِيُّ: فهو العلمُ الحادثُ المقدورُ بالقدرةِ الحادثةِ، وشَرْطُهُ: أن يكونَ مسبوقًا بنظرٍ صحيحٍ، إلا على ما حكيناهُ عن الأستاذِ أبي إسحاقَ وغيرِه.

قال الإمامُ: وفي مقدورِ اللهِ تعالىٰ إحداثُ علمٍ مع القدرة عليه مِنْ غيرِ تَقَدُّمِ النظر، إلا أنه أَجْرَىٰ العادةَ بأن كلَّ كَسْبِيٍّ نَظَرِيٌّ[٢].

فإذا سُئِلْنَا عن العلم النظري فهو: كلُّ عِلْمٍ يَقَعُ عَقِيبَ استدلالٍ وفِكْرٍ في حالِ المنظور فيه، وإذا سُئِلْنَا عن العلمِ الكَسْبي فهو: العلمُ الحادثُ المقدورُ بالقدرةِ الحادثةِ.

قال الإمامُ: وأحسنُ العِبَاراتِ علىٰ مذاهب الأصحابِ أن يُقال: العلمُ النظريُّ: هو العلمُ المقدورُ بالمنظورِ[٣] فيه نظرًا صحيحًا.

وكلُّ مَنْ أرادَ تخصيصَ بعضِ العلوم بحدٍّ فهو مُضْطَرٌّ إلىٰ التركيب؛ فخرجَ مِنْ هذا: أن العلومَ الحادثةَ تنقسمُ أقسامًا، فمنها: البديهيةُ والضروريةُ والنظريةُ الكسبيةُ، ومنها: الاعتباراتُ المكتسبةُ التي لم يتقدَّمْها النظرُ.

قال الإمامُ: وقُصَارىٰ الكلامِ في هذه العباراتِ التي ذكرناها يَرْجِعُ إلىٰ تشاجُرٍ في تسميةٍ وتنازُعٍ في عبارةٍ.

❖ **فإن قال قائلٌ**: فعلىٰ كَمْ وَجْهٍ يَقَعُ العلمُ بالمعلومِ إذا كان ضرورةً؟

(١) انظر: الشامل للجويني ص٨٥ (طبعة إيران).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٤.

(٣) الباء متعلقة بقوله: العلم.

* قيل له: مِنْ سِتَّةِ طُرُقٍ:

* فمنها: الحواسُّ الخَمْسُ، وهي: حاسَّةُ البصر، وحاسَّةُ السمع، وحاسَّةُ الشَّمِّ، وحاسَّةُ الذَّوْقِ، وحاسَّةُ اللَّمْسِ. وقَصْدُنا بذكرِ الحاسَّةِ: الإدراكُ الموجودُ بها، لا الجارِحَةُ المركَّبَةُ على الصورةِ التي إذا حصلت عليها تُسَمَّى عَيْنًا وأُذُنًا وفَمًا ويَدًا.

وكلُّ علمٍ حَصَلَ عند إدراكِ حاسَّةٍ مِن هذه الحواسِّ فهو علمُ ضرورةٍ، يلزمُ النفسَ لزومًا لا يمكنُ معه الشكُّ في المُدْرَكِ ولا الارتيابُ فيه. وكلُّ حاسَّةٍ مِن هذه الحواسِّ تختصُّ في وقتنا هذا على عادة جاريةٍ بإدراك جِنْسٍ أو أجناسٍ، فحاسَّةُ الرؤيةِ يُدْرَكُ بها اليومَ الألوانُ والأكوانُ والأجسامُ، وحاسَّةُ السَّمْعِ يُدْرَكُ بها الكلامُ والأصواتُ، وحاسَّةُ الشَّمِّ يُدْرَكُ بها الروائحُ، وحاسَّةُ الذوقِ يُدْرَكُ بها الطُّعُومُ، وحاسَّةُ اللَّمْسِ يُدْرَكُ بها الحرارةُ والبُرودةُ واللِّينُ والخُشُونةُ والصلابةُ والرَّخَاوةُ، على قولِ مَنْ يقولُ: إن اللِّينَ والخُشُونةَ والصَّلابةَ معانٍ تُوجَدُ بالجواهر زائدةً على أكوانها، كالحرارة والبرودة.

الضَّرْبُ السادسُ منها: علومٌ ضروريةٌ تُخْتَرَعُ في النفس ابتداءً مِنْ غيرِ أن تكونَ موجودةً ببعضِ هذه الحواسِّ، كعلمِ الإنسان بنفسه، وما يَجِدُهُ فيها من السَّقَم والصحة، والألم واللذة، والغم والفرح، والقدرة والعَجْز، والكراهة والإرادة، والتمني والاعتقادات، وغيرِ ذلك مما يُدْرِكُهُ الحَيُّ إذا وُجِدَ به.

* ومنها: العِلْمُ الواقعُ بقَصْدِ المتكلِّمِ إلى مَنْ يَقْصِدُهُ بخِطابه دون غيره، وما يَقْصِدُ إلى اكتسابِ ما يُوجَدُ به مِنْ مقدوراتِهِ مِن الكلامِ وغيرِه.

* ومنها: العِلْمُ بأن الأجسامَ لا تُوجَدُ إلا مجتمعةً أو مفترقةً، وأن الخبرَ عن وجودِ الشيء وأنه على وصفٍ من الأوصاف (١٥/ف) لا بُدَّ مِن أن يكونَ صدقًا أو كذبًا، وأن الخبرين المتضادَّين[1] مُخْبَرُهما لا يجوز أن يكونا جميعًا صدقًا وكذبًا، وما يَجْرِي مَجْرَى ذلك من الأمورِ المنقسمةِ في العقلِ إلى أمرين لا واسطةَ بينهما، كالعلمِ بأن لا واسطةَ بين الوجود والعَدَم، والحدوث والقِدَمِ، والحياة والموت، والحركة والسكون، إلى غيرِ ذلك.

* ومنه أيضًا: العلمُ بخَجَلِ الخَجِلِ، ووَجَلِ الوَجِلِ، والعلمُ بالشجاعة والجُبْنِ، والبِرِّ والعُقُوق، والتحيةِ والاستهزاءِ.

وأَلْحَقَ أصحابُنا بهذا الضَّرْبِ العلومَ الحاصلةَ عن مَجَارِي العادات، كالعلم بأن الأنهارَ جاريةٌ كما عَهِدْنَاها، وأن الجبالَ ثابتةٌ كما وَجَدْنَاها بالأمس، وأن الخُبْزَ يُشْبِعُ، والماءَ يُرْوِي، ونحوِ ذلك.

* ومِنْ هذا الضَّرْبِ أيضًا: العلمُ المُخْتَرَعُ في النفس بما تواترَ الخبرُ عن كَوْنِهِ، نحوُ: العلمِ بالبلادِ النائية عَنَّا والوقائعِ والدولِ الخالية، وغيرِ ذلك من الأمور التي تواترت الأخبارُ عنها.

وكلُّ هذه العلومِ الواقعةِ لنا بالمعلومات التي وصفناها تُوجَدُ مُخْتَرَعَةً في النفس، سواءٌ وُجِدَتْ هذه الحواسُّ وما فيها مِن الإدراكاتِ أو لم تُوجَدْ، سوى العلمِ الواقعِ عند الخبر المتواتر، والعلم بالخَجَلِ والوَجَلِ وقَصْدِ المُخاطِب؛ فإنه وما جَرَى مَجْراهُ في وقتنا هذا مَضَمَّنٌ بوجودِ الإدراكِ ومشاهدةِ الأماراتِ. وقد يَصِحُّ أن يَخْلُقَ اللهُ تعالى العلمَ بوجودِ المُخْبَرِ عنه مِنْ غيرِ استماعِ خبرٍ منه

---

(١) في تمهيد الأوائل للباقلاني ص٣٠: المتضاد.

خَرْقًا للعادة[١].

وقد يُسَمِّي المتكلمون هذه العلومَ التي أَشَرْنَا إليها وعَدَدْناها مِن الضَّرْبِ السادسِ علومًا بدهيةً أَوَّلِيَّةً، علىٰ معنىٰ: أن الإنسانَ يبدأ عليه ويُخْلَقُ علىٰ هذه العلومِ ابتداءً، إذا كان ذاكِرًا غيرَ غافلٍ.

والهاءُ في «البدهيةِ» بَدَلٌ من الهمزة، كما يقال: أَرَقْتُ الماءَ وهَرَقْتُ، كذلك «البدهيةُ» و«البدئيةُ». ويجوزُ أن يكونَ مِن: بَدَهَهُ الشيءُ، إذا فاجَأَهُ.

ثم رَتَّبُوا ترتيبًا آخَرَ فقالوا: العلمُ ينقسِمُ إلىٰ: علمٍ يَحْصُلُ مِن غير سببٍ ومُدْرَكٍ، وإلىٰ علمٍ يَحْصُلُ عَقِيبَ سببٍ أو مُدْرَكٍ، فالعلومُ الحاصلةُ مِن غير أسبابٍ هي العلومُ البدهيةُ، وهي التي تَحْدُثُ في النفسِ ابتداءً، والعلومُ المترتبةُ علىٰ الأسباب والمدارك هي العلومُ الصادرةُ عن الحواسِّ والنظرِ.

ومَدارِكُ العلومِ ثلاثةٌ: حِسٌّ، وخبرٌ، ونظرٌ.

ولم يريدوا بالأسباب: الأسبابَ المُوجِبةَ أو المُولِّدَةَ، كما صار إليه الطَّبائِعِيُّون، وإنما عَنَوا بذلك: أسبابًا يَخْلُقُ اللهُ تعالىٰ هذه العلومَ عَقِيبَها أو عندها: إما علىٰ حكمِ العادة أو علىٰ حكمِ الوجوب، كما قَدَّمْنَا تفاصيلَها.

والنظرُ له تَعَلُّقٌ عقليٌّ بالمنظور فيه إذا كان صحيحًا، والخبرُ الواحدُ إذا كان مَقْرُونًا بدلالة الصِّدْقِ، فإنه يُفِيدُ علمًا استدلاليًّا لِمَنْ يَنْظُرُ ويَسْتَدِلُّ.

وكان الإمامُ ﷺ يقولُ: العلمُ ينقسِمُ: إلىٰ علمٍ مهجومٍ عليه كالبديهياتِ، وإلىٰ علمٍ مبحوثٍ عنه، وهو ما سِوىٰ البدهي[٢].

(١) انظر فيما سبق: تمهيد الأوائل للباقلاني ص٢٨.

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/١١٢.

فَصْلٌ

صارَ صائرون إلى أن المعارفَ كُلَّها ضروريةٌ.

ثم افترقَ هؤلاء:

فصارَ بعضُهم إلى أن العِلْمَ بالحِرَفِ والصنائعِ والهندسةِ والنجومِ ونحوِها، لا بُدَّ فيها مِن النظر والاستدلال إلا أن اللهَ تعالى يَخْلُقُ لهم العلمَ عَقِيبَ النظر، وأما العلمُ باللهِ تعالى وبالأنبياءِ والشرائعِ، فإن الله تعالى يُحْدِثُهُ في قلوب البالغين ابتداءً مِنْ غيرِ نظرٍ.

وقال صالح قُبَّة: العلومُ كُلُّها ضروريةٌ، يبتدئُ الله تعالى بخَلْقِها مِنْ غيرِ سَبْقِ نظرٍ.

وقال بعضُ هؤلاءِ: إن اللهَ تعالى يُحْدِثُ هذه العلومَ بعد إرادتهم طِبَاعًا، وإن اللهَ تعالى هَيَّأَهُم لاكتسابِ الإرادة. ويُعْزَى هذا المذهبُ إلى النَّظَّامِ ومَعْمَر.

وصارَ آخرون إلى أن العلومَ كُلَّها كَسْبيةٌ اختياريةٌ. ويُعْزَى هذا المذهبُ إلى جَهْمٍ ومَنْ نَحَا نَحْوَهُ.

ومذهبُ معظمِ المتكلمين: أن العلومَ منقسمةٌ، فمنها: ما يَقَعُ مُكْتَسَبًا لهم، ومنها: ما يَقَعُ ضروريًّا.

والذي صار إليه معظمُ أصحابِنا: أن العلومَ الحاصلةَ عَقِيبَ النظرِ تَقَعُ كَسْبًا للعباد ومقدورةً لهم؛ بقدرةٍ يُحْدِثُهَا اللهُ تعالى لهم عند تَصَرُّمِ النظرِ.

ونُقِلَ عن أبي الحسنِ قولٌ آخَرُ: أنها تَقَعُ ضروريةً عَقِيبَ النظرِ. وهذا

اختيارُ شيخِنا الإمامِ[1]، وهو أيضًا مذهبُ الكَرَّامِيةِ، وللأستاذِ أبي إسحاقَ صَغْوٌ إليه.

وكان الإمامُ يقولُ: قد يَطُولُ الفِكْرُ والاستدلالُ وقد يَقْصُرُ، فكلُّ ما يَتَّجِهُ فيه تقسيمٌ مضبوطٌ، ويَنْقَدِحُ تعيُّنُ بعضِ الأقسام؛ فهو الذي يَتَطَرَّقُ إليه العقلُ، وما لا ينضبطُ فيه التقسيمُ، أو ينضبطُ غيرَ أن العقلَ لا يهتدي مع الفِكْرِ الطويلِ إلىٰ تعيينِ أحدِ الأقسام؛ فذلك مِن المحارات.

ثم قال أصحابُنا: العلومُ النظريةُ يجوزُ تقديرُ وقوعِها ابتداءً مِنْ غيرِ تقدُّمِ نظرٍ، بأن يَخْلُقَها اللهُ تعالىٰ في القلوب. فأما العلومُ الضروريةُ فصارَ بعضُهم إلىٰ أن الاستدلالَ في جميعها مستحيلٌ، فلا يجوزُ وقوعُ جميعِها نظريةً، وصار بعضُهم إلىٰ تجويزِ وقوعِها مقدورةً نظريةً.

وفَصَلَ فاصِلُون؛ فصاروا إلىٰ أن كُلَّ علمٍ كان مِنْ شَرْطِهِ كمالُ العقل، فلا يَسُوغُ تقديرُه نظريًّا؛ إذ مِنْ شَرْطِ إنشاءِ النظرِ كمالُ العقلِ.

وادَّعىٰ الأستاذُ أبو إسحاقَ اتفاقًا مِن الأصحاب في ذلك فقال: اتفق الأصحابُ علىٰ أن كلَّ علمٍ هو شرطٌ في صحة الاستدلال: أنه يستحيلُ أن يكونَ ذلك استدلاليًّا، وقال شِرْذِمَةٌ منهم بجوازه، مع اتفاقهم علىٰ أنه يجوزُ أن يكونَ كسبيًّا.

قال: وكلُّ ذلك في العلومِ التي هي اعتقاداتٌ لا في الإدراكاتِ، فأما الإدراكاتُ فقد اختلفوا فيها؛ فقال قائلون: إنها علومٌ مختلِفةٌ، وقال آخرون: إنها لا تَدْخُلُ في جملةِ العلوم، واتفقوا علىٰ أنها لا يَصِحُّ أن تكونَ مقدورةً للجسم.

هذا كلامُه.

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/١٠٣.

والدليلُ علىٰ أن مِن العلومِ ما هو مكتسبٌ للعباد ومنها ما يَقَعُ ضرورةً: أن الإنسانَ قد تحصُلُ له علومٌ لم يَتَكَلَّفْها ولم يَتَسَبَّبْ إلىٰ اكتسابها؛ حتىٰ يكونَ كالمحمولِ عليها، بحيث لا يَجِدُ إلىٰ دفعها سبيلًا، ويَجِدُ أيضًا علومًا تَقَعُ مكتسبةً له، فتكونُ مقصورةً علىٰ حَسَبِ إرادته وتنتفي عند الكراهية، والإنسانُ يَجِدُ مِن نفسه الفرقَ بين الحالتين والتمييزَ بين العِلْمَين.

فدَلَّ ذلك علىٰ أن جميعَ العلومِ ليست ضروريةً، وليس كلُّها أيضًا تَقَعُ كسبيةً، وإن كان منها ما هو ضروريٌّ، وهو ما لا يمكنُهُ دَفْعُهُ عن نفسه، ومنها ما هو كَسْبِيٌّ، وهو ما يمكنُهُ دفعُه عن نفسه، ويكون حصولُه وانتفاؤُه علىٰ حَسَبِ إرادته وكراهته، وهذا هو الفرق بين الضروري والكسبي. واستشهدوا في العلوم بالحركات الضرورية، كحركة المرتعش التي تحصلُ من غيرِ اختيارٍ، وبالحركاتِ الإراديةِ التي تتوقفُ علىٰ الاختيار.

ويقالُ لهؤلاء: قد علمتُم اختلافَ الناسِ في العقائد، فإنْ حكمتُم بأن جملةَ الاعتقاداتِ علومٌ ضروريةٌ؛ جَرَّكُم ذلك إلىٰ جَحْدِ الضرورات؛ فإن العلمَ إنما يُتَصَوَّرُ بالشيءِ علىٰ ما هو به. وإنْ حكمتُم بأنَّ مُعتقِدَ نَفْيِ الشيءِ عالِمٌ كمعتقِدِ إثباتِهِ؛ لَزِمَ مِنْ ذلك ثبوتُهُ ونَفْيُهُ؛ فقد جَرَّ مَسَاقُ القولِ بادعاءِ الضرورة إلىٰ جَحْدِ الضرورة. وإنْ زَعَمُوا: أن بعضَ الاعتقاداتِ ليس مِنْ قبيلِ العلوم، فيقالُ لهم: أَوْضِحُوا العلومَ، ولا سبيلَ إلىٰ ذلك، ولا يرجعون إلا إلىٰ التحكُّمِ المَحْضِ.

ثم نقولُ: نحن نعلمُ علىٰ اضطرارٍ فَصْلَ العاقلِ بين علمِه بنفسه وصفاتِها التي يُشْتَرَطُ في ثبوتها الحياةُ، وبين علمِه بالجزءِ الفَرْدِ ودقائق الأكوانِ والانفصالِ عن أسئلة النَّظَّام، فمَنْ زَعَمَ أن الجميعَ في حَقِّهِ بمثابةٍ واحدةٍ،

ويضطرُّ إلىٰ مَدَارِكِها علىٰ وَجْهٍ واحدٍ (١٦/ف) فقد جَحَدَ البديهةَ.

وأما الذين قالوا: النظرُ يتضمَّنُ العِلْمَ ضروريًّا، فيقالُ لهم: عِلْمُكُم بأن هذا العلمَ يَقَعُ ضروريًّا: ضروريٌّ أم كسبيٌّ؟ فإن زعموا أنه ضروريٌّ، فيقالُ لهم: الضروريُّ عندكم علىٰ قسمين: أحدُهما: ما يتضمَّنُهُ النظرُ، والثاني: ما لا يتضمَّنُهُ النظرُ، فَمِنْ أَيِّ القَبِيلَيْنِ هذا العلمُ؟ فإن ادَّعَوا أنه مِن الضروريِّ الذي لا يَتَضَمَّنُهُ[1] النظرُ، فقد باهَتُوا وادَّعَوا الضرورةَ في غيرِ موضعها، وإن زعموا أنه مما يتضمَّنه النظرُ سُئِلُوا عنه.

❊ فإنْ قالوا: الدليلُ عليه: أن الناظرَ إذا تَمَّ نظرُه وانتفت الآفاتُ عنه، فلا بد مِن حصولِ العلم، حتىٰ لو أرادَ أن يَدْفَعَ العلمَ مع النظر لم يَجِدْ إليه سبيلًا.

قالوا: والنظرُ إنما يتضمَّنُ العلمَ؛ لارتباطِ كلِّ واحدٍ بالآخر، وليس يتضمَّنُ القدرةَ علىٰ العلم.

❊ قلنا: قد عرفتُم مِنْ قضيةِ أَصْلِنا: أن الشيءَ إذا وَقَعَ مقدورًا للعبد فلا يتحقَّقُ منه دَفْعُ مقدورِهِ، فإنه لو حاوَلَ الفعلَ قبلَ أنْ تُخْلَقَ له القدرةُ لم يَجِدْ إليه سبيلًا، وإذا اشتدَّ الرجلُ في عَدْوِهِ فلو أرادَ ضَبْطَ نفسِه في وقتٍ مُعيَّنٍ ومِقْدارٍ مُعيَّنٍ، بحيثُ لا يَحْدُثُ بعده حَرَاكٌ، لم يَتَمَكَّنْ منه، وإنما يَضْبِطُ نَفْسَهُ قليلًا قليلًا، وكذلك الفارُّ من بين يَدَي السَّبُعِ، إلىٰ غيرِ ذلك من الأمثلة، وكلُّ ذلك مقدورٌ له ولا سبيلَ له إلىٰ دَفْعِها.

ثم نقولُ: مَنْ تَمَّ نظرُهُ وحَصَلَ له العلمُ، فلو فَكَّرَ في عِلْمِهِ بالمنظورِ فيه

---

(١) في الأصل: لا يتقدمه. والتصحيح من الشامل للجويني ص٨٨ (طبعة إيران).

وعِلْمِهِ بنفسه وآلامِهِ ولَذَّاتِهِ ، استبانَ له الفَرْقُ بينهما على القَطْعِ ، فلو كان العلمُ عَقِيبَ النظرِ ضروريًّا ؛ لَنُزِّلَ ذلك منزلةَ سائرِ العلومِ الضروريةِ.

❊ فإن قالوا: إنما يَجِدُ الفَرْقَ ؛ لارتباطِ علمه بنظره ، ونظرُهُ مقدورٌ له ، والإضرابُ عنه إلى اختياره ، وليس كذلك سائرُ العلومِ الضروريةِ ؛ فإنها تنقسِمُ إلى علومٍ بدهيةٍ وإلى علومٍ تَسْتَنِدُ إلى أسبابٍ غيرِ مقدورةٍ.

❊ قلنا: هذا لا يُنَجِّيكُم ؛ فإنه مع إدامةِ ذِكْرِ النظرِ واستصحابِهِ ، يَقْطَعُ بالفَصْلِ بين عِلْمِهِ بالجزءِ الفَرْدِ ودقائقِ الأكوان وبين عِلْمِهِ بنفسه وبأن الاثنين أكثرُ من الواحد.

❊ فإنْ قالوا: العلمُ وإن كان مقدورًا ، فهو مِنْ جِنْسِهِ[١] إذا كان ضروريًّا ، فلا معنى لادِّعاءِ فَرْقٍ بين صِفَتَي العِلْمَيْنِ ؛ فإن المُتماثِلَيْنِ يستحيلُ اختلافُهما في صفةِ النفس ، فلا معنى لِصَرْفِ التفرقةِ التي ذكرتموها إلى العِلْمَيْنِ ؛ فلم يَبْقَ إلا صَرْفُهُما إلى تقديرِ قدرةٍ في إحدى الحالتين وتقديرِ انتفائِها في الحالة الأخرى ، وإذا كان كذلك فَبِمَ تُنْكِرُون على مَنْ يَصْرِفُ القدرةَ إلى السببِ المتضمِّنِ للعلمِ ابتداءً ودَوامًا دون العلم ؟

❊ قال أصحابُنا: هذا غيرُ سديدٍ ؛ فإن العاقلَ ليسَ يَجِدُ فَرْقًا بين قدرته على نظره وبين عدمِ قدرته على علمه ، وإنما يَجِدُ التفرقةَ مُتعلِّقَةً بين العِلْمين ؛ فلم يَبْقَ إلا صَرْفُ التفرقةِ إلى تَعَلُّقِ القدرةِ بنفسِ العلمِ.

قال الإمامُ: الجوابُ سديدٌ ، والسؤالُ على الجملة مُخِيلٌ[٢].

---

(١) أي: من جنس العلم المستغرق لكل من العلم الكسبي والضروري.

(٢) انظر: الشامل للجويني ص٩٠ (طبعة إيران). ومعنى مخيل: مُلْبِس ومثير للإشكال.

وقد **تَمَسَّكَ الأصحابُ أيضًا**: بأن الإجماعَ مُنْعَقِدٌ علىٰ أن العبدَ مأمورٌ بالمعرفةِ ومُثابٌ عليها ومُعاقبٌ علىٰ تَرْكِها، وإنما يُؤْمَرُ العبدُ بما يَدْخُلُ تحتَ قدرتِهِ، وكذلك إنما يُثابُ ويُعاقَبُ علىٰ ما هو مقدورٌ له؛ ولذلك وَجَدْنَا الناسَ يَجْتَهِدُون في تحصيلِ العلوم واكتسابِها، ويُسَلِّمُون أولادَهم إلىٰ المُعَلِّمين وإلىٰ أصحابِ الحِرَفِ والصناعاتِ لتحصيل العلوم.

قال الإمامُ: الأمرُ المتعلِّقُ بالمعارفِ إنما هو أمرٌ بالتَّسَبُّبِ إليها، والنظرُ من الأسبابِ المُفْضِية إلىٰ العلم، وهو المقدورُ دونَ العلمِ، وهكذا الكلامُ في الثواب والعقاب والمدح والذم.

والتفرقةُ التي ذَكَرَها الأصحابُ إنما هي راجعةٌ إلىٰ ما ذكرنا: مِنْ حصولِ بعضِ العلوم ابتداءً مِنْ غيرِ سببٍ ولا تَكَلُّفٍ، ومِنْ وقوعِ بعضِها مُرَتَّبًا علىٰ أسبابٍ.

قالوا: فالعلومُ لا تختلفُ في صفاتِ أنفسِها باستنادِ بعضِها إلىٰ سببٍ واستغناءِ بعضِها عنه، والنظرُ تَرَدُّدٌ في أنحاءِ العلومِ الضروريةِ بتقسيماتٍ منحصِرةٍ في النفي والإثبات، فإذا انقدحَ للناظر إحدىٰ الجهتين إما بالثبوتِ وإما بالنفي، تَعَيَّنَ له الجهةُ الثابتةُ علىٰ الضرورةِ.

قال: وسبيلُ تضمُّنِ العلمِ[1] كسبيلِ تضمُّنِ الإبصارِ وسائرِ الإدراكاتِ العلمَ، والعاقلُ لا يَجِدُ تفرِقةً بين علمِه الحاصلِ عَقِيبَ الإدراكاتِ وبين علمِهِ الواقعِ عَقِيبَ النظرِ الصحيحِ، فَلَئِنْ ساغَ أن يكونَ أحدُ العِلْمَين مكتسَبًا ساغَ في الآخر ذلك، والجامعُ بينهما: أن كلَّ واحدٍ منهما ليس واقعًا علىٰ حُكْمِ إيثارِهِ واختيارِهِ، وإذا وَقَعَ فلا سبيلَ إلىٰ دَفْعِهِ.

(١) يعني: وسبيل تضمن النظر العلم.

وإنما القدرةُ والاختيارُ يَتَعَلَّقانِ بالأسباب، مِن النظرِ وفَتْحِ الأَجْفَانِ والتحديقِ إلىٰ جهةِ المَرْئِيِّ، والإصغاءِ إلىٰ كلام المُخاطِب. والإنسانُ يجتهدُ في تعلُّمِ الحِرَفِ والصناعاتِ وتعلُّم القرآنِ، وإنما قدرتُهُ تَتَعَلَّقُ بالأسباب المُفْضِية إلىٰ العلوم أو بضَبْطِ نَظْمِ الألفاظ وتأليفِها، ولا يتعلَّقُ بأَنْفُسِ العلوم.

ومَنْ أَنْصَفَ عَلِمَ أن حالَهُ في حصولِ العلمِ بعدَ النظر كحالِهِ في حصولِ العلم بعد الإدراكِ المتضمِّنِ له، وليس يُحِسُّ في نفسه قدرةً علىٰ عِلْمِه في الموضعين، وإنما يُحِسُّ القدرةَ علىٰ الأسباب المُفْضِيةِ إليها في مَجَارِي العادات، ولو جازَ المصيرُ إلىٰ أن العلمَ الواقعَ عَقِيبَ النظرِ مكتسبٌ، مع أنه لا يُحِسُّ اقتدارًا عليه ولا سبيلَ له إلىٰ دفعِهِ، لجازَ المصيرُ إلىٰ أن الأفعالَ الواقعةَ عَقِيبَ الأسبابِ مكتسبةٌ له، وذلك: كالشِّبَعِ عَقِيبَ الطعام، والفَهْمِ عَقِيبَ الإفهام، والتَّعَبِ عَقِيبَ المشي، والألمِ عَقِيبَ الضرب، ونَحْوِها.

علىٰ أنَّ للنظرِ تعلُّقًا عقليًا قَطْعيًّا، لا سبيلَ إلىٰ التماري فيه كما قدَّمناهُ، وليس بين هذه الأسبابِ وبين مُسَبَّباتها تَعَلُّقٌ عقليٌّ بوجهٍ من الوجوه. ثم لا يمتنعُ ورودُ الأمرِ بهذه الأفعالِ بالتَّسَبُّبِ إليها، وكذلك التَّعْصِيةُ والذَّمُّ لتاركِها؛ مِنْ حيثُ تَرْكُ التَّسَبُّبِ إليها؛ كذلك في مسألتنا.

فَصْلٌ

للعلومِ أضدادٌ عامةٌ وأضدادٌ خاصةٌ، والمَعْنِيُّ بالعمومِ فيها: أنها لا تختصُّ بمضادَّتها، بل تُضَادُّها وتُضَادُّ غيرَها، كالموتِ والغَشْيَةِ والنومِ، فإنها كما تُضَادُّ العلومَ تُضَادُّ الإدراكاتِ وأضدادَها.

والأضدادُ الخاصَّةُ: منها: الجَهْلُ، وهو: اعتقادٌ يتعلَّقُ بالمعتقَدِ علىٰ خلافِ ما هو به، في اصطلاح المحققين. وقد يُطْلَقُ الجهلُ في وَضْعِ أهلِ اللسان علىٰ

انتفاءِ العلم بثبوت بعض أضداده مِن الغفلة والشك ونحوهما، وفي ذلك تَجَوُّزٌ؛ لأنه لو جازَ أن يُسَمَّىٰ الذَّاهِلُ عن الشيء جاهلًا به على التحقيق، لجازَ أن يُسَمَّىٰ الجمادُ جاهلًا؛ لانتفاءِ العلمِ عنه.

ثم قد يكون الجهلُ مُكْتَسَبًا للجاهل، وقد لا يكونُ مُكْتَسبًا له، وهو أن يَخْلُقَ اللهُ تعالىٰ اعتقادَ الجهلِ ضرورةً.

وخالَفَ في ذلك القَدَرِيَّةُ، وشُبْهتُهم في ذلك: أن العالِمَ بالشيء يستحيلُ أن يفعلَ الجهلَ.

وهذا الذي قالوهُ تَمْوِيهٌ؛ فإنه لا يمتنعُ أن يفعلَ الجهلَ لغيره؛ لِيَصِيرَ الغيرُ به جاهلًا، وإنما يمتنعُ أن يَصِيرَ العالِمُ جاهلًا بما هو عالِمٌ به، وكما لا يمتنعُ أن يخلُقَ السَّهْوَ والغفلةَ للعبادِ لا يمتنعُ أن يخلُقَ الجهلَ لهم، والواحدُ مِنَّا إذا اكتسبَ الجهلَ لنفسه فيعتقدُ أن ذلك (١٧/ف) الاعتقادَ الذي اكتسبَهُ عِلْمٌ.

ومِن الأضدادِ الخاصَّةِ للعلم: الشَّكُّ، وهو معنىً.

قال القاضي: هو استرابةٌ في مُعْتَقَدَيْنِ نَفْيًا وإثباتًا مِنْ غيرِ ترجيحٍ لأحدهما. والظنُّ كالشكِّ إلا أنه يتميزُ عنه بترجيحٍ.

واختلَفَ قولُ ابنِ الجبائي: فمرةً يجعَلُهُ مِن المعاني المفردةِ كما ذكرنا، ومرةً يجعَلُهُ عبارةً عن انتفاءِ العلم، ومرةً يجعَلُهُ عبارةً عن اعتقادَيْنِ متناقِضَيْنِ يتعاقبانِ على التوالي يُسَمَّىٰ شَكًّا.

ومِن الأضدادِ الخاصَّةِ: السَّهْوُ والغفلةُ.

وقد أثبتَ القاضي والأستاذُ في جملةِ الأضدادِ الخاصةِ الإضرابَ،

وذَكَرَ(١) أنه زائدٌ على الغفلة. والله أعلم.

فَصْلٌ

في معنى العَقْلِ واختلافِ الناسِ فيه

قال أهلُ الحق: العَقْلُ كائِنٌ موجودٌ، ولو كان معدومًا لَمَا اختُصَّ به بعضُ الذواتِ دون بعضٍ، وإذا ثَبَتَ وجودُهُ فيستحيلُ الحكمُ بقِدَمِهِ؛ إذ الدليلُ قد قامَ على أنه لا قديمَ إلا اللهُ تعالى وصفاتُهُ، وأنَّ ما سواه حادثٌ، وأن الإلهَ سبحانه قائمٌ بنفسه بلا نهايةٍ ولا حَدٍّ، ويَتَقَدَّسُ عن الحُلُولِ في غيره، ويستحيلُ عليه الاتصالُ والانفصالُ، وكذلك قامَ الدليلُ على أن صفات الإلهِ سبحانه تَخْتَصُّ بذاته سبحانه، ولا اختصاصَ لها بالأجرام والأجسام حُلُولًا وقيامًا؛ فبطَلَ كونُ العقلِ قديمًا.

وقد صار بعضُ أهلِ الظاهرِ إلى أن العقلَ قديمٌ، وهكذا يقولون في الروحِ والإيمانِ.

وصارت الفلاسفةُ إلى أن العقلَ قديمٌ، وهو جوهرٌ بسيطٌ.

ومِنْ هؤلاء مَنْ صارَ إلى أنه جوهرٌ لطيفٌ في البدن يَنْبَثُّ شُعاعُهُ فيه، بمنزلة السراج في البيت.

وليس يَسْتَقِرُّ لهم قَدَمٌ في إيضاحِ مذهبهم وتقريرِهِ على وَجْهٍ يُفْهَمُ أو يُعْقَلُ.

وإذا أَقَمْنَا الدلالةَ على حدوثِ الجواهر والأعراض، فيستبينُ إذ ذاكَ(٢)

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: وذكرا.

(٢) في هامش الأصل: استبان للناظر. نسخة.

بطلانُ هذا المذهب، ووَجَبَ القَطْعُ بحدوثِ العقل.

ثم الحادثُ: إما أن يكونَ جوهرًا وإما أن يكونَ عَرَضًا، وباطلٌ أن يكون العقلُ مِن قَبِيلِ الجواهرِ؛ لِمَا قام مِن الدليلِ على تجانُسِها، فلو كان جوهرٌ ما عَقْلًا لكونه جوهرًا، لكان كلُّ جوهرٍ عقلًا.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن كونَ العاقلِ عاقلًا حُكْمٌ له بمثابةِ كونه عالِمًا قادرًا، وكلُّ حكمٍ ثَبَتَ لذاتٍ يستحيلُ أن يكونَ المُوجِبُ لذلك جوهرًا؛ فإن الجواهرَ لها الأحكامُ مِن الأعراضِ القائمةِ بها، وهي لا تُوجِبُ الأحكامَ، والجوهرُ لا يقومُ بالجوهر أصلًا. ولو جازَ أن يكونَ العقلُ جوهرًا لطيفًا في البدن، لجازَ أن يكونَ العلمُ جوهرًا، وكذلك سائرُ صفاتِ الحَيِّ.

وإذا بَطَلَ كونُ العقلِ جوهرًا تَعَيَّنَ كونُهُ مِن قبيل الأعراض، وباطلٌ أن يكونَ غيرَ العلوم؛ إذ لو كان غيرَها لَصَحَّ أن يَتَّصِفَ بالعقل على الحقيقةِ مَنْ لا يَعْلَمُ شيئًا؛ فدلَّ أنه من قبيل العلوم.

❊ **فإن قيل:** أليس الغافلُ والنائمُ والساهي يُسَمَّى كلُّ واحدٍ منهم عاقلًا، وليس له علمٌ؟

❊ **قلنا:** تسميتُنا إياه عاقلًا بمثابةِ تسميتِنا النائمَ والغافلَ عالِمًا أو مؤمنًا، وبمثابةِ تسميتِنا الساكتَ ناطقًا، ومَنْ ذَهَلَ عن الشيء لا نُسَمِّيه عالِمًا بما هو ذاهِلٌ عنه؛ كذلك في مسألتنا لا نُسَمِّيه عاقلًا بالشيء الذي هو غافلٌ عنه. وأما الغافلُ عن الأشياء كُلِّها المبهوتُ قد يُسَمَّى عالِمًا، على معنى: أنه على وصفٍ يَتَأَتَّى منه تَحَفُّظُ العلومِ وتذكُّرُها؛ كذلك تسميتُه عاقلاً على هذا التأويل. يُحَقِّقُ ما قلناه: أنه ما مِنْ جنسٍ من أجناسِ العَرَضِ إلا ويجوزُ تقديرُ العقلِ مع عدمه إلا العلومَ وما يُصَحِّحُها مِن الحياة.

فإن قال قائلٌ: ما أنكرتم أن العقلَ معنًى غيرُ العلم، إلا أنه يُلازِمُهُ ملازمةَ الشَّرْطِ المشروطَ، أو ملازمةَ الإرادةِ للعلم وملازمةَ الألمِ للعلم؟

قلنا: إن كان العقلُ مِن صفاتِ الحيِّ، فمِنْ ضرورتِهِ: أن يُدْرِكَهُ الحيُّ مِن نفسه إذا لم يكن غافلًا ذاهلًا، وإذا رجعنا إلىٰ أنفسنا لم نُحِسَّ من أنفسنا معنًىٰ يُغَايِرُ العلمَ هو العقلُ؛ إذ لا نُحِسُّ معنىٰ يُدْرَكُ به العلمُ غيرَ نفسِ العلم.

علىٰ أن هذا: إثباتُ معنىٰ مجهولٍ لا يَدُلُّ عليه دليلٌ، وإثباتُ معنىٰ لا يُحِسُّهُ الإنسانُ مِن نفسه، مع كونه مِن صفاتِ الحيِّ، ولا يَدُلُّ عليه دليلٌ ـ تحكمٌ مَحْضٌ، ولو جازَ هذا لجازَ أن يقال: «المُوجِبُ لكونِ العالِمِ عالِمًا معنىٰ غيرُ العلم، إلا أن العلمَ شرطٌ في ثبوت ذلك المعنىٰ»؛ فثبت بهذه الجملةِ: أن ما تخيلتموه عقلًا فهو العلمُ لا غيرُ.

وأيضًا: فإن التغايرَ بين الشيئين قد يُدْرَكُ بمفارقةِ أحدِهما الآخرَ بوجهٍ، وقد يُدْرَكُ باختلافهما في التعلُّقِ والحكمِ والفائدةِ، وبمثلِ هذه الطرقِ حَكَمْنَا بتعدُّدِ صفاتِ الإله، وبذلك نَعْلَمُ مغايرةَ الحياةِ القدرةَ ومغايرةَ الأمرِ الذي في نفسِ الحيِّ مِنَّا الخبرَ.

وأيضًا: فلو كان العلمُ شرطًا في العقل، لجاز تَقَدُّمُهُ عليه كالحياةِ مع العلم، ولَمَّا استحالَ ثبوتُ العلم ـ الذي جعلناه مِن العقل ـ دونَ العقل ومُتقدِّمًا علىٰ العقل، بَطَلَ كونُهُ شَرْطًا.

وإنما أَطْنَبْتُ في تقرير هذا الفصل؛ لأن الشيخَ الإمامَ ﷺ ذَكَرَ في «أصولِ الفقه»: أن العقلَ معنىً يُدْرَكُ به العلمُ وجملةُ صفاتِ الحيِّ[1]، وكان

---

(١) عبارة إمام الحرمين في كتابه البرهان ١/٩٦ هكذا: «العقل: صفة إذا ثبتت تأتىٰ بها التوصل إلىٰ العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات».

يقول في «التعليق»: إنه تثبيتُ سِمَةِ إدراكِ النفس.

وهذا فيه نظرٌ فاعلموه؛ ولو كان العقلُ معنىً يُدْرَكُ به العلمُ، فَبِمَ تميَّزَ العلمُ عنه؟ والكلامُ في إدراكِ النفس سيأتي.

وقال المحققون مِن أئمتنا: العقلُ هو العلمُ؛ بدليل أنه لا يقالُ: «عَقَلْتُ وما عَلِمْتُ»، أو: «عَلِمْتُ وما عَقَلْتُ»، وإن كان فرقٌ بين اللفظين ففي إطلاق أهلِ العُرْفِ وتقييدِهم. وهذا كما أن العالِمَ في الحقيقة ذو العلمِ، سواءٌ كانَ العِلْمُ علمَ الشريعة والدين أو غيرِه مِن العلوم، وإذا أَطْلَقَ مُطْلِقٌ فقال: «رأيتُ العلماءَ أو جاءني عالِمٌ»، فلا يُفْهَمُ مِنْ إطلاقِهِ أصحابُ الحِرَفِ والصناعات، بل لا يُفْهَمُ منه إلا علماءُ الشريعةِ.

فكذلك العقلُ إذا أُطْلِقَ فإنما يُرادُ به عَقْلُ التكليفِ، وهو: ما به يُمْكِنُ التميزُ والاستدلالُ على ما وراءِ المحسوسِ، ويخرُجُ به[1] عن حَدِّ المعتوهين، وتُسَمِّيهِ العقلاءُ عاقلًا.

وهذا قولُ أبي الحسن؛ وإنما قاله؛ لأن النَّحْلَ نَرَاهُ يَنْسِجُ أشكالًا مُسَدَّسَةً يَعْجِزُ عنها كثيرٌ مِن العقلاءِ، وكذلك غيرُ النحل مِن البهائمِ والجُعَلِ؛ فلهذا قال: «العاقلُ: مَنْ تُسَمِّيهُ العقلاءُ عاقلًا». والعقلُ المُقَيَّدُ يتناولُ جنسَ العلمِ؛ ولهذا قال الشافعيُّ: «الحَمَامُ أَعْقَلُ الطَّيرِ»، عَنَىٰ به: أَكْيَسَ الطير.

قال الأستاذُ أبو إسحاقَ: واختلفوا في مَقَرِّهِ: فقيل: هو القلبُ، وقيل: هو الدِّماغُ، وقيل: لكل حاسَّةٍ منه نصيبٌ، وهو أحدُ قَوْلَي أبي الحسن.

---

(۱) كذا في الأصل، وقد نقل ابن تيمية عبارة الشارح في كتابه بغية المرتاد ۱/۲٦٤، وفيه: «ويخرج به صاحبه».

وقال الجُبَّائِيُّ: العقلُ عشرةُ أنواعٍ مِن العلم، وعَدَّ منها: العلومَ البَدَهِيَّةَ، والعلومَ الصادرةَ عن الحواسِّ، والعلمَ بحُسْنِ الشيء وقُبْحِهِ ووجوبِ شُكْرِ المنعم وقُبْحِ الكفرِ والظلمِ والكذبِ.

وقال القاضي: العقلُ مِن العلومِ، وليس كُلَّها؛ إذ لا يجوزُ الاتصافُ بالعقلِ مع الخلو عن جميعِ العلوم أو معظمِها؛ فثبت أنه مِن العلوم.

وليس هو مِن العلومِ النظرية؛ إذ شَرْطُ ابتداءِ النظر تقدُّمُ العقلِ؛ فانحصرَ العقلُ إذًا في العلومِ الضروريةِ. ويستحيلُ أن يقالَ: هو جميعُ العلومِ الضروريةِ؛ فإن الضريرَ ومَنْ لا يُدْرِكُ يَتَّصِفُ بالعقل مع انتفاءِ علومٍ ضروريةٍ عنه؛ فاستبانَ بذلك: أن العقلَ مِن العلومِ الضروريةِ وليس كُلَّها. وسبيلُ تعيينِه والتنصيصِ عليه أن يقالَ: كلُّ عِلْمٍ لا يخلو العاقلُ منه عند الذِّكْرِ ولا يُشَارِكُهُ فيه مَنْ ليس بعاقلٍ؛ فهو العقلُ[١].

وقولُه[٢]: «عند الذِّكْرِ» احترازٌ عن الساهي.

وقولُه: «لا يُشَارِكُهُ فيه مَنْ ليس بعاقل» إشارةٌ إلىٰ العلومِ الصادرةِ عن الحواسِّ والعلومِ بالآلام واللذات؛ فإنه يستوي في دَرْكِهَا العقلاءُ وغيرُهم مِن الأطفال والبهائم، وهذا إذا قلنا: للبهائمِ علومٌ بالمحسوسات.

فَخَرَجَ مِنْ مُقْتَضىٰ السَّبْرِ أنه[٣]: العلومُ الضروريةُ بجوازِ الجائزات واستحالةِ المستحيلات، كالعلمِ[٤] بأن المعلومَ لا يخلو عن نفْيٍ وإثباتٍ

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص١٦.

(٢) أي: قول الجويني.

(٣) أي: العقل.

(٤) في الأصل: والعلم. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص١٦.

(١٨/ف)، والموجودَ لا يخلو عن القِدَمِ والحدوثِ، والخبرَ لا يخلو عن الصدقِ والكذبِ.

وعَدَّ القاضي مِنْ ذلك: العِلْمَ بمَجارِي العادات.

وحَكَى الأستاذُ أبو بَكْرٍ عن الأئمةِ في العقل أقوالًا، ثم زَيَّفَها وحَمَلَها علىٰ مَحامِلَ، فنَقَلَ عن الشافعيِّ وأبي عبدِ الله بنِ مُجاهِدٍ أنهما قالا: «العقلُ: آلَةُ التمييزِ»، وحَكَىٰ عن أبي العباس القَلانِسِيِّ أنه قال: «العقلُ: قوةُ التمييزِ»، وعن الحارثِ المُحَاسِبي أنه قال: «العقلُ: أنوارٌ وبصائرُ».

قال الأستاذُ[1]: الوَجْهُ أن لا يُصَحَّحَ النقلُ عن هؤلاءِ الأئمةِ؛ فإن الآلَةَ تُسْتَعملُ في الأجسامِ المبنيةِ، واستعمالُها في الأعراض مجازٌ. علىٰ أَنَّا نقولُ: كلُّ حاسَّةٍ مِن الحواسِّ آلةُ التمييزِ، وليستْ عقلًا ولا الموصوفُ بها عاقلًا، والكفارُ معهم عقولٌ ومعهم آلةُ التمييز، ثم لا يُمَيِّزُونَ بين الحق والباطل.

❊ **فإنْ قالا**: أَرَدْنَا بذلك أنه يَصِحُّ بها التمييزُ والاستدلالُ، والكفارُ يَصِحُّ منهم ذلك.

❊ **قلنا**: هذا يَبْطُلُ بالدليلِ والنظرِ وقولِ الرسول ﷺ والمفتي؛ فإن كلَّ واحدٍ مما ذكرناه يُمَيَّزُ به بين الأحكامِ، وليس ذلك مِن العقل في شيء.

فإنْ صَحَّتْ هذه الحكايةُ، فإنَّ المَعْنِيَّ بها: ما يَقَعُ به التمييزُ ويمكنُ معه الاستدلالُ علىٰ ما وراء المحسوس.

والخلافُ يَرْجِعُ إلىٰ عبارة، والشافعيُّ رضي الله عنه لم يَسْلُكْ مسالِكَ المتكلِّمين ولم يُرَاعِ ما راعَوْهُ. وكذلك لا يُعْقَلُ مِن القوةِ إلا القدرةُ، والقَلانِسِيُّ أَطْلَقَ ما

---

(١) يعني: ابن فورك.

أَطْلَقَهُ ؛ تَوَسُّعًا في العبارة. وكذا المحاسبيُّ، والعقلُ ليس بصيرةً ولا نورًا، ولكن يُسْتَفادُ به الأنوارُ والبصائرُ بتيسير الله تعالى وتأييده.

ولا اختلافَ بين أصحابنا في المعنى؛ فقد سَمَّى اللهُ تعالى الإيمانَ نورًا، فقال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

وشيخُنا الإمامُ أيضًا أَطْلَقَ ما أَطْلَقَهُ تَوَسُّعًا، ولو كان العقلُ معنى يُدْرَكُ به العلمُ، فما العلمُ الذي يُدْرَكُ بالعقل؟ وكيف يتميَّزُ أحدُهما عن الآخر، لا سِيَّما والعِلْمُ عنده خارجٌ عن قبيل الاعتقاد[1]؟!



(١) انظر: مناقشة ابن تيمية لما ذكره الشارح هنا بعد نقله نصَّ الشارح في بغية المرتاد ١/٢٦٦.

بَابٌ
في حَدَثِ العَالَمِ

أَوَّلُ ما نُصَدِّرُ به البابَ: الكلامُ في أقسامِ المعلوماتِ، فإذا نَجَزَ غَرَضُنا منه، فنَرْسُمُ أبوابًا في مُفْتتحِ الأمرِ لا يَتَأَتَّى الخوضُ في حَدَثِ العالَمِ إلا بتقديمها؛ فمِنْ ذلك: بابٌ في أقسام الموجودات، وبابٌ في أقسام المُحْدَثات، وبابٌ في أحكام الجواهر والأعراض، وبابٌ في حقيقة الجسم والأكوان، ثم نخوضُ بعد ذلك في حَدَثِ العالم، وهو مِنْ أعظمِ المقاصد.



بَابٌ
في أقسامِ المعلوماتِ

قال أصحابُنا: المعلوماتُ علىٰ ضربين: معدومٍ، وموجودٍ.

فالموجودُ: هو الشيءُ الثابتُ الكائنُ، وهو: الذاتُ والنَّفْسُ والعَيْنُ؛ فكلُّ هذه عباراتٌ عن الشيء، فكلُّ شيءٍ موجودٌ، وكلُّ موجودٍ شيءٌ، ومالا يُوصَفُ بالوجودِ لا يُوصَفُ بكونه شيئًا، وما لا يُوصَفُ بكونه شيئًا لا يُوصَفُ بالوجود.

وذهبت المعتزلةُ إلىٰ أن حقيقةَ الشيءِ: هو المعلومُ، وطَرَدُوا ذلك وعَكَسُوهُ، وقالوا: علىٰ مقتضاه: كلُّ معدومٍ معلومٍ فهو شيءٌ.

فحَصَلَ مِنْ هذا: أن المعلومَ عندنا كما انقسمَ إلىٰ الوجود والعدم، كذلك ينقسمُ إلىٰ شيءٍ وإلىٰ ما ليس بشيءٍ، وإلىٰ ثابتٍ وإلىٰ غيرِ ثابتٍ؛ لِمَا بَيَّنَّاهُ مِنْ أنه لا فَرْقَ بين الشيء والموجود والثابت والذات والنفس والعين، ونقولُ: إن المعدومَ معلومٌ وليس بشيءٍ ولا ثابتٍ ولا ذاتٍ، كما أنه ليس بموجود[1]، بل هو المنتفي مِن كلِّ وجهٍ، ومعنىٰ تَعَلُّقِ العلمِ به: تعلُّقُ العلمِ بانتفائِهِ.

وعند معظمِ البصريين من المعتزلة: لا معلومَ إلا الشيءُ، وما ليس بشيءٍ فليس بمعلومٍ.

وعند أبي هاشمٍ: المُحَالاتُ يتعلَّقُ العلمُ بها وليست معلومةً؛ إذ لو

(١) في الأصل: ليس بشيء. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٢٧٩.

كانت معلومةً لكانت أشياءَ.

وأَوَّلُ مَنْ أَحْدَثَ هذا القولَ منهم الشَّحَّامُ، ثم تابَعَهُ معتزلةُ البصرة، ثم أثبتوا للمعدوم خصائصَ أوصافِ الأنفس، فقالوا: إنه جوهرٌ ولونٌ وعَرَضٌ وكونٌ ورائحةٌ وعلمٌ، إلىٰ غير ذلك من صفات الأجناس. ثم نَاقَضُوا في أشياءَ: فلم يُثْبِتُوا للجوهرِ التَّحَيُّزَ، ولم يَصِفُوا العَرَضَ بالقيامِ بالمحلِّ، ولم يُثْبِتُوا في العِلْمِ التعلُّقاتِ والإضافاتِ. ولم يُثْبِتْ قيامَ الأعراضِ بالجواهر في العدم أحدٌ إلا الشَّحَّامُ.

وذَهَبَ كثيرٌ من المعتزلة إلىٰ أن المعدومَ ليس بشيءٍ، ويُعْزَىٰ هذا المذهبُ إلىٰ أبي الهُذَيل وأبي الحسين، وهو مِن المتأخرين، والكَعْبِي وهشام الفُوَطِي والصالحي وغيرهم.

وصار بعضُهم إلىٰ أن المعدومَ شيءٌ إطلاقًا، ولم يزيدُوا عليه، وهذا مذهبُ النصيبي وابنِ عيَّاش.

وصار أبو العباسِ النَّاشي إلىٰ أن الشيءَ هو القديمُ، وإنما يُسَمَّىٰ المُحْدَثُ شيئًا توسُّعًا.

وذَهَبَ جَهْمٌ إلىٰ أن الشيءَ هو الحادثُ، والربُّ تعالىٰ مُنْشِئُ الأشياءِ، ولا يَتَّصِفُ بكونه شيئًا.

وذَهَبَ هشامُ بنُ الحَكَمِ إلىٰ أن الشيءَ هو الجسمُ، والعَرَضُ لا يُسَمَّىٰ شيئًا.

واعلم: أن المعتزلةَ أفسدوا علىٰ أنفسهم بالتزامِ هذا المذهبِ جملةَ القواعدِ، وشَوَّشُوا جميعَ أُصُولِ الدين.

فأَوَّلُ ما نُفَاتِحُهم به: أن نقولَ: أَجْمَعَ العقلاءُ على الفَصْلِ بين الثابت والمنتفِي وبين الثبوتِ والنفي، وإذا حكمتُم بأن المنتفِيَ ثابتٌ كالثابتِ؛ فأيُّ فَرْقٍ بينهما وقد استويا في الثبوت؟! ودعواهُم بعد ذلك: «أن الفَصْلَ إنما يكونُ بين الموجودِ والمعدومِ» لا معنى لها؛ فإن الموجودَ عندهم لفظٌ خِلْوٌ عن المعنى؛ فإن المعدومَ عندهم ثابتٌ وذاتٌ ونَفْسٌ وجوهرٌ وعَرَضٌ؛ فلا يبقى بعد ذلك للموجودِ معنى.

ونقولُ: أَجْمَعَ المسلمون على أن لا شيءَ مع الله تعالى في أَزَلِهِ، وقد قال النبيُّ ﷺ لعمران بن الحصين: (كان اللهُ ولم يكن معه شيءٌ غيرُه)، وقد أثبتُّم مع الله تعالى في الأزل أشياءَ مِن الجواهر والأعراض بعددِ أجزاء العالم وأضعافها!!

وكذلك أجمعوا على استحالةِ ثبوتِ أعدادٍ وذواتٍ يَنْفَصِلُ بعضُها عن بعضٍ بلا نهايةٍ، وأجمعوا أيضًا على استحالةِ تقديرِ جواهرَ لا مجتمعةٍ ولا مفترقةٍ.

❊ **فإن قالوا:** إنما أجمعوا على استحالةِ موجوداتٍ بلا نهايةٍ، ونحن لا نقولُ: إنها موجوداتٌ.

❊ **قلنا:** أثبتُّم معنى الوجود مِن الذات والشيء، فلا يمكنكم إثباتُ معنى الوجود؟!

ثم نقولُ لهم: مَيِّزُوا مذهبَكم عن مذهبِ أصحاب الهَيُولَى، ولا سبيلَ لكم إلى ذلك؛ فإنكم أثبتُّم عَيْنَ ما أثبتوه مِن الجواهر والذوات، ونفيتُم ما نَفَوْهُ مِن التحيُّزِ والتَّشَكُّلِ، وزدتم عليهم فأثبتُم الصُّوَرَ والأعراضَ وهم لم

يُثْبِتُوها أزلًا ؛ فما نراكم تخالفونهم إلا في تسميةٍ ولَقَبٍ ؛ فإنكم أطلقتُم عليها لفظَ الثبوتِ والشيئيةِ والنَّفْسِ والذاتِ والجوهريةِ ، ولم تُطْلِقُوا لفظَ الموجودِ ، وأصحابُ الهَيُولَىٰ أَطْلَقُوا لفظَ الوجودِ عليها ؛ لعلمهم بأن لا فَرْقَ بين الثبوتِ والوجودِ .

وأجمعَ المسلمون علىٰ أنَّ الربَّ سبحانه خالقُ الجواهرِ والأعراضِ ، ولا يَصِحُّ ذلك علىٰ مذهب هؤلاء .

❊ **فإن قالوا:** نحن نقولُ: إنه سبحانه مُوجِدُها ومُبْدِعُها ومُحْدِثُها .

❊ **قلنا:** أتقولون: إنه أَحْدَثَ عَيْنَها وذواتِها وجَعَلَها ذواتٍ[1] بعد أن لم تكن ذواتٍ ، أم أَحْدَثَ غيرَها ؟ فَمَنْ نفَى الحالَ منهم فلا مَطْمَعَ له في الجوابِ ولا مَخْلَصَ له مِن الإلزام ، ومَنْ أثبتَها فيقولُ: «إنه سبحانه أَحْدَثَ لذواتها الوجودَ وهو حالٌ» ؛ فصَرَفُوا أَثَرَ قادريةِ الإلهِ سبحانه إلىٰ الحالِ التي لا تَتَّصِفُ بالوجود ولا بالعدم ، ولا بكونها مقدورًا عليها ولا معجوزًا عنها ، ولا معلومةً ولا مجهولةً ، وإذا خرجت الذواتُ بخصائصها عن كونها مقدورةً ، فلا يبقىٰ للقادرية أثرٌ أصلًا .

ثم لو جازَ صَرْفُ أَثَرِ القادريةِ إلىٰ الحالِ فَيَنْحَسِمُ طريقُ إثباتِ الأعراض ؛ إذ لا يَبْعُدُ صَرْفُ الأحكامِ المتجددةِ علىٰ الجواهر إلىٰ أحوالٍ يَخْتَرِعُها الإلهُ سبحانه للجواهر ، فَتُعَلَّلُ الأحكامُ بها لا بالأعراض . ثم لو كان الوجودُ صفةً للجوهر والعَرَضِ ، لكان العِلْمُ متعلِّقًا بالذات مع الصفة ، ولكان العالِمُ يُحِسُّ مِن نفسه عِلْمًا بأمرين .

ثم نقولُ: كما امتنعَ علىٰ أصلكم الإيجادُ ، فيمتنعُ عليكم الإعدامُ ،

---

(١) في الأصل: «ذواتًا» . وكذا التي بعدها .

وبيانُه: أن السوادَ ينتفِي عن المحل بضدِّه مثلًا ، فلا يمكنكم أن تقولوا: «انتفتْ سوادِيَّتُهُ وذاتُهُ عن المحل» ؛ فإنها ثابتةٌ مع وجودِ الضدِّ وإنما انتفى وجودُهُ ، وعندكم السوادُ والبياضُ لم يَتَضَادَّا لوجودِهما ؛ فإن التضادَّ مِنْ خواصِّ الصفات ومِن صفاتِ الأنفس ؛ فيلزمُ على مُقْتَضَى مذهبِكم ثبوتُ ذاتِ السوادِ وذاتِ البياضِ في المحل ، فإنْ هم قالوا: انتفتْ سوادِيَّتُهُ بالضدِّ ، فقد أخرجوهُ عن كونه سوادًا وذاتًا في العدم.



شُبَهُ المعتزلةِ

❖ **فإن قالوا:** كلُّ ما كانَ مِنْ أَثَرِ القدرةِ وَجَبَ أن يكونَ (١٩/ف) إلىٰ خِيَرَةِ القادرِ: إنْ شاءَ فَعَلَهُ وإنْ شاءَ تَرَكَهُ، ثم الصفاتُ تنقسمُ إلىٰ الواجب والجائز، والواجبُ منها لا يَتَوقَّفُ ثبوتُهُ علىٰ الفاعلِ؛ فتعيَّنَ صَرْفُ الجائزِ منها إلىٰ كونِ القادرِ قادرًا؛ فثبت أن كونَ الذات ذاتًا وجوهرًا وعَرَضًا لا يَثْبُتُ بالقدرة ولا يَتَوقَّفُ ثبوتُها علىٰ الحدوث المقدور.

❖ **وهذا الذي ذكروه باطلٌ**؛ فإن كونَ الجوهرِ جوهرًا ذاتًا هو عَيْنُ كونِهِ موجودًا عندنا، وتصويرُ جوهرٍ أو عَرَضٍ غيرِ موجودٍ تحكُّمٌ مَحْضٌ.

علىٰ أنَّ ما قالوهُ يَبْطُلُ عليهم بما أثبتوه مِن الصفات التابعة للحدوث، فلا تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يُثْبِتُ الصفاتِ التابعةَ الواجبةَ ـ علىٰ زعمهم ـ لدىٰ الحدوث، كالتحيُّزِ وقيامِ العَرَضِ بالمحل ونحوِ ذلك، فإن ثبوتَ هذه الصفاتِ لازمٌ عندهم وليس مِنْ أثر القدرة، ثم لم يُثْبِتُوها قبل الحدوث، فَبِمَ تُنْكِرُون علىٰ مَنْ يُثْبِتُ سائرَ صفاتِ النفس علىٰ اللزوم عند الحدوث؟ وهذا لا جوابَ لهم عنه.

ثم إنْ ساغَ لهم أن يقولوا: «حدوثُ العَرَضِ مقدورٌ، وقيامُهُ بالمحل واجبٌ مع الحدوث غيرُ مقدور»، ساغَ أن يقال: «لا، بل قيامُهُ بالمحل هو المقدورُ، ويَثْبُتُ معه الحدوثُ واجبًا غيرَ مقدور»؛ فإنهم لو حاولوا فَرْقًا بين وجودِ العَرَضِ وبين قيامِهِ بالجوهر، أو بينَ وجودِ الجوهر وبين تحيُّزِه بحيثُ يتميَّزُ أحدُهما عن الآخر ـ لم يَجِدُوا إليه سبيلًا.

وما قالوهُ: «مِنْ أنَّ المقدورَ ما تَثْبُتُ فيه الخِيَرَةُ»، يَبْطُلُ عليهم بأصولٍ، منها: أن العلمَ بالألم مع الألمِ عند انتفاءِ الآفات عن الحَيِّ مما يَلْزَمُ ثبوتُهُ واجبًا وهو مقدورٌ، وحدوثَ العلمِ عند تَذَكُّرِ النظر واجبٌ وهو مقدورٌ عندكم، وغيرُ ذلك.

❊ فإنْ قالوا: لو كانت الذاتُ مِنْ حيثُ كونُها ذاتًا بالفاعل، لوجبَ أن تكونَ ذاتُ القديم سبحانه مُتعلِّقةً بالفاعل.

❊ قلنا: يَبْطُلُ بالوجود.

❊ فإنْ قالوا: لم يكن الوجودُ بالفاعل لِمَحْضِ الوجود، وإنما افتقرَ إلى الفاعل لتجدُّدِهِ.

❊ قلنا: كذلك في الذواتِ والأنفسِ.

❊ ومِنْ كلامِهم: أن قالوا: لو لم يتميَّزْ الجوهرُ في العدم عن غيره، لم تَصِحَّ إعادتُهُ على التعيين دون غيره مما لم يُوجَدْ.

❊ قلنا: ولو ثبتت في العدم جواهرُ بلا نهايةٍ، لَمَا تَعَيَّنَ آحادُها للفاعل إذا أراد إيجادَها.

ثم نقولُ: في الإعادةِ تتميَّزُ الذاتُ بأنها التي كانت موجودةً قَبْلُ.

❊ ومِمَّا يتمسَّكون به: أن قالوا: المعدومُ معلومٌ، وشَرْطُ المعلومِ: أن يكون ثابتًا مضبوطًا، يَتوكَّأُ عليه العلمُ[1]؛ إذ لا فَرْقَ بين أن يقولَ القائلُ: «لا أَعْلَمُ»، وبينَ قولِهِ: «أَعْلَمُ لا»؛ فالعلمُ إذًا لم يتعلَّقْ إلا بشيء[2].

---

(١) في الغنية للشارح ١/٢٨٥: فإن العلم لا يتوكأ على النفي المحض.

(٢) لم يُذكر جواب المستمسك هنا، وأجاب عنه الشارح في الغنية ١/٢٨٥ بقوله: قلنا: قد قدمنا:=

❊ **قالوا:** ولو لم يتميَّزْ السَّوادُ عن الحُمْرَةِ في معلوم الفاعل، أو الجوهرُ عن جوهرٍ مِثْلِهِ في معلومه، لَمَا صَحَّ تقديرُ القَصْدِ إلىٰ بعضها والإيجادِ مِن بعض.

❊ **وقد ذَكَرْنَا:** أن هذا مما يَلْزَمُهم بأن يكونَ شيئًا أيضًا لا يتعيَّنُ ولا يتميَّزُ عن الغير. ثم العلمُ القديم متعلِّقٌ بما سيكون، وكذلك الإرادةُ القديمةُ تابعةٌ للعلم ومتعلِّقةٌ به علىٰ التفصيل بالوقت والقَدْر والصفة، والأزليُّ لا يُعَلَّلُ ولا يُكَيَّفُ.

❊ **قالوا:** لو جازَ أن يكون معلومًا وليس بشيءٍ، جازَ أن يكون مُدْرَكًا وليس بشيء.

❊ **ولا يَتَأَتَّىٰ الجوابُ** عن هذا إلا بعَقْدِ فَصْلٍ في إيضاحِ كون المعدوم معلومًا.

فَصْلٌ

قد ذَكَرْنَا: أنه ليس مِنْ شَرْطِ كونِ المعلومِ معلومًا: أن يكون شيئًا، ومعنىٰ كونِ المعدومِ معلومًا: تَعَلُّقُ العلمِ بانتفائه، فكما يتعلَّقُ العلمُ بالثبوت كذلك يتعلَّقُ بالانتفاء.

ونُقِلَ عن بعضِ المعتزلة وبعضِ الكَرَّامية: أن المعدومَ ليس بمعلومٍ.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: المعدومُ معلومٌ علىٰ تقدير الوجود.

وهذا مذهبُ أبي الحسين البصري؛ فإنه ذهب إلىٰ أن المعدومَ ليس بشيء، وإنما يُعْلَمُ علىٰ تقدير الوجود.

= أن العلم كما يتعلق بثبوت الشيء يتعلق بانتفائه، ومن لا يفرق بين أن يكون في كُمِّه شيء مثلًا وبين أن لا يكون فيه شيء، فقد جحد، والعلم يتعلق بانتفائه كما يتعلق بثبوته.

وحقيقةُ مذهبِ الأستاذ: أن الانتفاءَ معلومٌ على الحقيقة، ولكن مِنْ ضرورةِ العلم بالانتفاء: تَعَلُّقُ العلمِ بتقدير شيء؛ إذ المعدوماتُ تنقسم العبارةُ عنها خمسةَ أقسامٍ:

* منها: معلومٌ لم يُوجَدْ قَطُّ ولا يَصِحُّ أن يُوجَدَ، وهو المُحالُ الممتنع ثبوتُه، كاجتماع الضدَّين وكونِ الجسم في مكانين ونحوِ ذلك؛ فعُلِمَ انتفاءُ ما يستحيلُ ثبوتُهُ.

* ومنها: معلومٌ لم يُوجَدْ قَطُّ ولا يُوجَدْ أبدًا، وهو مما يَصِحُّ وجودُه، وذلك نَحْوُ: ما عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لا يكونُ وأخبرَ أنه لا يكونُ مِنْ مُقَدَّراتِهِ، نحوُ: رَدِّ أهلِ المَعاد إلى الدنيا وخَلْقِ مِثْلِ العالَمَ ونحوِ ذلك، وإن كان مما يَصِحُّ فعلُه منه سبحانه، فما كان مِنْ هذا القبيلِ فيقالُ: عَلِمَ اللهُ تعالى انتفاءَ ما لو كان كيفَ كان يكونُ.

* ومنها: معلومٌ معدومٌ في وقتنا هذا وسيوجدُ فيما بَعْدُ، نحو: الحَشْرِ والجزاءِ والثوابِ والعقابِ، وأمثالِ ذلك مما أخبرَ تعالى أنه سيكونُ؛ فيُعْلَمُ انتفاءُ ما سيكونُ.

ومعلومٌ آخَرُ هو معدومٌ في وقتنا، وقد كان موجودًا قَبْلَ ذلك، كالأمور الماضية، فيُعْلَمُ انتفاءُ ما قد كان، فيتعلَّقُ العلمُ بالكون الماضي المقيَّد[1] ثم بانتفائه.

ومعدومٌ يجوزُ أن يكونَ ويجوزُ ألا يكونَ، ولا يُدْرَى: أيكونُ أم لا يكونُ؟ نحو: جوازِ تحريك الساكن مِن الأجسام، وجوازِ تسكين المتحرِّك منها.

---

(١) قرأها ناسخ (ع): المستقبل.

وبالجملة: لا يُتَصَوَّرُ أن يكونَ نفيٌ إلا مستندًا إلىٰ إثباتِ مُقَدَّرٍ؛ فثبت أن المعدومَ معلومٌ علىٰ الحقيقة.

قال الإمامُ ﷺ: «والظنُّ بالأصحاب أن لا يخالفوا الأستاذَ فيما أبداه»[١]؛ فإن النفيَ المطلقَ لا يُعْلَمُ إلا مضافًا إلىٰ ثابتٍ مُقَدَّرٍ، فمَنْ قال: «إن العِلْمَ لا يتعلَّقُ بالعدمِ»، فقد أَحَالَ فيما قالَ؛ فإنَّا نَعْلَمُ بعلمٍ أن القيامةَ ستكونُ ونعلمُ انتفاءَهُ الآنَ، ونعلمُ انتفاءَ ما مضىٰ وانقضىٰ، ومَنْ عَلِمَ أن ليس معه ثوبٌ أصلًا، فعلمُه ثابتٌ ومتعلَّقُهُ معلومٌ، وهو انتفاءُ الثوب، والعاقلُ يَفْصِلُ بين عِلْمِهِ بوجود الثوب وبين عِلْمِهِ بانتفائه. وأيضًا: فإن المعدومَ متعلَّقُ القدرة والإرادة، فما المانعُ مِنْ كونه متعلَّقَ العلم؟

ونقولُ للمعتزلة: إذا فَرَضْنَا جوهرًا ثابتًا في العدم غيرَ موجود، فهل تعلمون انتفاءَ الوجود عنه أم لا؟

فإن قالوا: لا.

يقالُ لهم: كيف لا تعلمون انتفاءَ الوجود وهو ليس بموجود؟ وإذ لم تعلموا انتفاءَ الوجودِ فاعلموه موجودًا.

وإذا قالوا: «نعلمُ انتفاءَ الوجودِ» ـ فليس انتفاءُ الوجودِ شيئًا وقد عَلِمُوهُ. وكذلك إذا قَدَّرْنَا جوهرًا موجودًا فانتفاءَ الوجودِ عنه، فقد عَلِمْنَا الانتفاءَ بعد العلمِ بالوجود، وليس الانتفاءُ شيئًا.

* فإن قالوا: الواحدُ منَّا يعلمُ انتفاءَ المستحيل وانتفاءَ ما يجوزُ وجودُهُ،

---

(١) عبارة إمام الحرمين ﷺ في الشامل ص١٣٨ هكذا: فقد خرج من مضمون كلامه: أن المعدوم معلوم علىٰ الحقيقة، ولم يخالف أصحابه فيما قال، والظن بالأئمة ألا يخالفوه أيضًا فيما أبداه، ولست أنقل ذلك عنهم؛ لأني لم ألقه منصوصًا لهم.

فلو رَجَعَا جميعًا إلى النفي المَحْضِ لَمَا استبانَ الفَرْقُ بينهما ؛ إذ النفيُ لا تَمَيُّزَ فيه ؛ فثبت أن الذي يجوزُ حدوثُهُ ذاتٌ.

* قلنا: بم أنكرتم رجوعَ الفَصْلِ بين المعلومين إلى أنه يجوزُ ثبوتُ أحدهما وهو الجائز، ولا يجوزُ تقديرُ ثبوت الثاني وهو المستحيلُ؟ فثبت التميُّزُ بهذا الوجه. ولَئِن امتنعَ التمييزُ مِن غير إثباتِ ذاتٍ، فقولوا: «يمتنعُ إلا بتقديرِ ذاتين» ؛ إذ كما يَبْعُدُ التمييزُ بين نَفْيَيْنِ يَبْعُدُ التمييزُ أيضًا بين ذاتٍ وما ليس بذاتٍ، فَأَثْبِتُوا المستحيلَ ذاتًا لِتُمَيِّزُوا بين ذاتِ الجائزِ وذاتِ المستحيلِ.

ونقولُ لهم: إذا لم يكن المُحالُ شيئًا، فقولوا: إنه ليس بعلمٍ، كما قلتُم: إنه ليس بمعلوم، وقولوا: إن نَفْيَ الشريكِ لله تعالى ليس مما يُعْلَمُ.

* وأما قولُهم: يَجِبُ أن يتميَّزَ للصانع ما يُوجِدُهُ مما لا يُوجِدُهُ.

* قلنا: يُتَصَوَّرُ في الواحدِ مِنَّا التقديراتُ والخواطرُ والتصويراتُ، ويستحيلُ ذلك على الإله، فلا يُطْلَقُ ذلك في حقه، غيرَ أنه سبحانه يقولُ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، فالإلهُ سبحانه يَفْصِلُ بين ما يستحيلُ ثبوتُهُ وبين وجودِهِ الواجبِ الذي لا بد منه، فهو سبحانه عالم: بما كان، وما يكونُ، وما لا يكونُ مما جاز أن يكونَ، وما لا يكونُ مما يستحيلُ كونُهُ، ويَعْلَمُ: انتفاءَ ما لا يكونُ مما جاز أن يكونَ، وانتفاءَ ما لا يكونُ مما يستحيلُ كونُهُ، ولا يَتَطَرَّقُ إلى ذاته ولا إلى صفاته الجوازُ والتقديرُ.

* وقولُهم: لو جازَ أن يُعْلَمَ ما ليس بشيء، لجاز أن يُدْرَكَ ويُرى ما ليس بشيء.

* **يقالُ لهم**: لِمَ قلتُم ذلك؟ وما الجامعُ بين العلم والإدراك؟ ولو جاز اجتماعُهما مِن غير دليلٍ لجازَ افتراقُهما مِن غير دليل. ثم الفرقُ بينهما لائحٌ؛ وذلك أن الإدراكَ يقتضِي تعيينَ المُدْرَكِ، ولا يتعلَّقُ به علىٰ جهة التقدير، بخلافِ العلمِ.

* **وأما قولُ مَنْ قال**: (٢٠/ف) المعدومُ شيءٌ فقطْ مِن غيرِ اختصاصٍ.

* **قلنا**: تقديرُ شيءٍ غيرِ موصوفٍ بصفةٍ تُمَيِّزُهُ عن غيره غيرُ معقولٍ أصلًا؛ ولهذا أثبتَ الشَّحَّامُ ومَنْ تابعه للمعدوم خصائصَ الصفاتِ. ثم الصفاتُ التي أثبتوها للمعدوم ليست مُمَيِّزةً بعضَها عن بعضٍ ولا مُخَصِّصَةً؛ فإن الجواهرَ إذا لم تَتَحيَّزْ لا يُخَصِّصُها الاعتبار[1] ولا المعاني والأعراضُ، وكذلك الأعراضُ إذا لم تَخْتَص بالمَحَالِّ فليست معقولةً ولا متميِّزةً بعضُها عن بعض؛ فقُصَارىٰ مذهبِهم تقديراتٌ وهميةٌ، فأما تقديرُ ثبوتها وكونِها أشياءَ تقديرٌ[2] مُحالٌ.

ومَنْ قال: «إن المعدومَ شيءٌ غيرُ موصوفٍ بصفة»، فلا يَصِحُّ علىٰ أصله تعلُّقُ العلمِ به علىٰ التعيين، ولا تَمَيُّزُ بعضِه عن البعض بالعلم.

* **فإنْ قال**: أُسَمِّيه شيئًا إطلاقًا؛ لأن اللهَ تعالىٰ سَمَّاهُ شيئًا، فقال ﷻ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]، وقال: ﴿إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ﴾ [الحج: ١].

* **قلنا**: لا شكَّ أن الزلزلةَ التي ستكونُ في الآخرة ليست شيئًا عظيمًا

---

(١) قرأها ناسخ (ع): «الأحبار»، والكلمة في الأصل غير واضحة، ولعل ما أثبته هو الأقرب رسمًا ومعنىٰ.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب: فتقدير.

في وقتنا عند المعتزلة. ثم لا يمتنعُ تسميةُ ما سيصيرُ شيئًا في المستقبل شيئًا في الحال تجوُّزًا، كما قال سبحانه خَبَرًا عن أحد الفَتَيَيْنِ: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرًاۖ﴾ [يوسف: ٣٦] أي: أَعْصِرُ ما سيصيرُ خمرًا. وكذلك قولُه: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣] معناه: ولا تَقُولَنَّ لِمَا إذا فعلتَهُ كان شيئًا، ولو كان شيئًا قَبْلَ الفعل فلا معنىٰ لفعله.

وقد سَمَّىٰ اللهُ تعالىٰ الدخانَ سماءً والزَّبَدَ أَرْضًا قبل أنْ خَلَقَهُما سماءً وأرضًا، علىٰ معنىٰ أنه إذا جَعَلَهُما كذلك كان[1] سماءً وأرضًا، فقال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا﴾ [فصلت: ١١]، ثم قال سبحانه لزكريا: ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٩].

وقولُ مَنْ قال: «لا شيءَ إلا الحادثُ أو الجسمُ» **باطلٌ**؛ فإن اللهَ تعالىٰ سَمَّىٰ نفسَه شيئًا، فقال تعالىٰ: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقال تعالىٰ: ﴿وَكُلُّ شَيۡءٖ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ﴾ [القمر: ٥٢]، وقال تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ﴾ [الكهف: ٢٣]، فَسَمَّىٰ العَرَضَ في هاتين الآيتين وفي غيرهما شيئًا.

وقد نَجَزَ غَرَضُنا مِنْ هذا الباب، والله ولي التوفيق.



(١) كذا في الأصل، والمناسب: كانا.

بَابٌ
أقسامِ الموجوداتِ

قال: اعلم أن الموجوداتِ تنقسمُ قسمين: موجودٌ لا افتتاحَ لوجوده، وهو القديمُ سبحانه وصفاتُهُ، وموجودٌ لوجوده افتتاحٌ، وهو الحادثُ. وهذه قِسْمَةٌ بديهيةٌ مستنِدةٌ إلىٰ إثبات ونفي؛ لأن الموجودَ: إما أن يكونَ له أَوَّل وإما أن يكونَ بلا أول(١).

ثم الترتيبُ يقتضِي البدايةَ بالكلام علىٰ الحوادث؛ إذ القديمُ سبحانه ليس يُعْلَمُ اضطرارًا، وإنما يُتَوَصَّلُ إلىٰ معرفته نَظَرًا واستدلالًا، فنقولُ: الحوادثُ تنقسِمُ أيضًا إلىٰ مُسْتَقِلٍّ وإلىٰ مُفْتَقِرٍ، فالمستقلُّ: هو المُسْتَغْنِي عن المَحَلِّ، والمُفْتَقِرُ: هو الذي يَحتاجُ إلىٰ المحلِّ. وهذه القسمةُ أيضًا تَسْتَنِدُ إلىٰ نفي وإثبات.

ولو قيل: «هذه أيضًا قِسْمَةُ الموجوداتِ» لم يكن بعيدًا، غيرَ أن الوجودَ الأَزَليَّ لا بَدْءَ له ولا نهايةَ لوجوده، وكذلك لا نهايةَ لذاته، ولا نهايةَ أيضًا لصفاته وجودًا وحُكْمًا، علىٰ ما سيأتي بيانُهُ في موضعه؛ فلذلك لا تَتَطَرَّقُ إلىٰ ذاتِ القديم سبحانه ولا إلىٰ صفاتِهِ الأوهامُ ولا تَجُولُ فيه الأفكارُ.

ثم الحادثُ الذي يَسْتَغْنِي عن المحلِّ هو الجوهرُ في اصطلاح المتكلمين، لا سِيَّما مِن أصحابنا، ولا عِبْرَةَ بمَنْ أَثْبَتَ أعراضًا لا في محلٍّ؛ فإن ذلك خروجٌ عن المعقول. وأما الحادثُ المفتقِرُ إلىٰ المحلِّ فهو العَرَضُ،

(١) انظر: الشامل للجويني ص١٣٩.

ويَشْمَلُ القسمين اسمُ «العالَمِ».

❊ فإن قيل: هل في المقدورِ حدوثُ ما يَخْرُجُ عن القسمين؟

❊ قلنا: إنما يُوصَفُ الربُّ تعالىٰ بالاقتدار علىٰ الممكنات، وليس ذلك مِن الممكنات؛ فإن الذي يَحْصُرُهُ الوَهْمُ ويَضْبِطُهُ الفكرُ حِسًّا أو حُكْمًا علىٰ هذين القسمين:

❊ أحدُهما: موجودٌ هو جِرْمٌ متحيِّزٌ، لو ضُمَّ إلىٰ مِثْلِهِ اتَّصَلَ به علىٰ طريق المجاورة، لا بالمداخلةِ والحيثية، بل ينحازُ أحدُهما عن الآخَر ويختصُّ عنه بجهته ويصيرُ أحدَ جهاته، ولو نَظَرَ الناظرُ إليهما أدركَهما شيئين متجاورين، لكل واحدٍ منهما حَظٌّ مِن المساحة.

وما هذا وَصْفُهُ قد يُسَمَّىٰ قائمًا بنفسه؛ لاستغنائِهِ عن محلٍّ يقومُ به فيكونُ صفةً له، ومعنىٰ تحيُّزِهِ: شَغْلُهُ للحَيِّزِ وأنه إذا وُجِدَ في فراغٍ أخرجَهُ عن كونه فراغًا، وما هذا وَصْفُهُ يُسَمَّىٰ جوهرًا؛ لكونه أَصْلًا لمركَّبات العالم، ولو انضمَّ إليه جوهرٌ آخرُ فصاعدًا لَحَصَلَ الائتلافُ؛ فيصيرُ جسمًا.

❊ وأما القسمُ الثاني: وهو[1] الذي لو قُدِّرَ شيئان منه لا يمتنعُ حُصُولُهما في محلٍّ واحدٍ وحيِّزٍ واحد، ولا يُتَصَوَّرُ ازدحامُهما فيه بِحَيْثِيهِما وعَرَضيهما، وإنْ قُدِّرَ تنافيهما فللتضادِّ لا للعرضية. وإنما يمتنعُ ثبوتُ أجناسٍ مِن العَرَضِ في محلٍّ؛ لعدم الحَجْمِيَّةِ والجِرْمِيَّةِ، ومَنْ رأىٰ جملةً مِن هذا القَبِيل في محلٍّ فربما يَتَوَهَّمُ أنها شيءٌ واحدٌ إلىٰ أن يتبيَّنَ له ذلك بالدليل، وكذلك إذا قام عَرَضٌ بجوهرٍ فربما يَعْتَقِدُ اتحادَهما، وإنما يتبيَّنُ له العددُ بالدليل، وما هذا

(١) كذا في الأصل، والمناسب: فهو.

سبيلُهُ فلا يَسْتَغْنِي عن محلٍّ يختصُّ به ويَصِيرُ صفةً له.

ومَنْ تَأَمَّلَ ما ذكرنا مِن القسمين وأَنْصَفَ: عَلِمَ استحالةَ تقديرِ قسمٍ ثالثٍ خارجٍ عن القسمين، مما يُجْرِيهِ وَهْمُهُ ويُحِيطُ به فِكْرُهُ.

وهذا القسمُ الذي وصفناهُ يُسَمَّىٰ عَرَضًا؛ إما لأنه يَعْرِضُ ويَطْرَأُ علىٰ الجوهر، فيتغيَّرُ به الجوهر مِن حالٍ إلىٰ حالٍ؛ وإما لقلة بقائه كالسحاب العارض.

ثم اختلفت عباراتُ أصحابِنا في حَدِّ الجوهر وحقيقتِه، بعد الكشف عن ماهيته بما حَصَلَ به الثَّلَجُ:

فقال شيخُنا أبو الحسن: هو ما يَقْبَلُ العَرَضَ؛ فيتغيَّرُ به مِن حالٍ إلىٰ حالٍ، وإنما يَقْبَلُ العَرَضَ لصفةٍ هو في نفسه عليها لا يتعدَّاها.

وقال القاضي في بعض كتبه: هو: الذي يَقْبَلُ مِن كلِّ جِنْسٍ من الأجناس عَرَضًا واحدًا[١].

وقال أبو الحسن أيضًا: الجوهرُ الواحدُ: هو الذي يَقْبَلُ لَوْنًا واحدًا أو كَوْنًا واحدًا[٢].

وقال الأكثرون: الجوهرُ: هو المتحيِّزُ. وهذا أيضًا مما ذَكَرَهُ أبو الحسن.

قال القاضي: وهذا أَخْصَرُ مِن الأول. وهو أولىٰ مما اختاره الأستاذُ.

قال: والمتحيِّزُ: ما هو في تقدير المكان[٣].

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص٣٧.

(٢) انظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٢١٠.

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ١٦.

وقال كثيرٌ مِن مُحَقِّقي أصحابنا: الجوهرُ: هو الحَجْمُ أو الجِرْمُ.

وهذا مما اختاره القاضي والأستاذُ أبو القاسم[١] الإمامُ[٢]، ويئولُ معناه إلى المتحيِّزِ ولكنه أَبْيَنُ منه، وربما كان يقولُ القاضي[٣]: الجوهرُ: ما له حَظٌّ مِن المساحةِ.

وكلُّ هذه عباراتٌ متقاربةٌ، وجملتُها تَنْحَصِرُ في معنيين:

*** أحدُهما: الحَجْمِيَّةُ.**

*** والثاني: قَبُولُ العَرَضِ.**

وهما وصفان للجوهر. وكأنَّ أحدَ القائلين يَدَّعِي أن أَخَصَّ وصفِه قَبُولُه للعَرَضِ، وبه يتميَّزُ عما عداه مِن القديم والعَرَض، والقائلَ الثاني يقولُ: إنما يَقْبَلُ العَرَضَ لحجمه وتحيُّزِه، وبذلك يُفارِقُ ما سواه.

*** فإن قيل: الجسمُ يُدْخِلُ على العبارتين نَقْضًا؟**

*** قيل:** ليس كذلك؛ فإن أقلَّ الجسمِ جوهران مؤتلِفان، وهما متحيِّزان قابلان للعرض، ثم عِلَّةُ كونِه جسمًا تأليفُه، والشيءُ لا يقبلُ العَرَضَ ولا يتحيَّزُ لتأليفه؛ لأن الجوهرَ الفَرْدَ لا تأليفَ فيه مع تحيُّزِهِ وقَبُولِه للعَرَض.

وقال قائلون مِن المعتزلة مِن القائلين بأن المعدومَ شيءٌ وجوهرٌ وعَرَضٌ: الجوهرُ: هو المتحيِّزُ في الوجود.

---

(١) هو: أبو القاسم الإسفراييني المعروف بالإسكاف المتوفى سنة: ٤٥٢ هـ، مِن تلاميذ الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، ومن شيوخ إمام الحرمين الجويني.

(٢) كذا في الأصل بدون واو عطف، ومن الممكن أن تكون صحة العبارة: «والإمام»؛ وذلك لأن الإمام الجويني وصف هذ التعريف في الشامل ص١٤٢ بأنه مِن أحسن الحدود.

(٣) في الشامل للجويني ص١٤٢: وربما عبر القاضي عنه فقال: ....

وهذا فاسدٌ؛ فإنه إذا كان الحَدُّ مشروطًا وَجَبَ كونُ المحدود مشروطًا؛ حتىٰ يتوقَّفَ كونُهُ جوهرًا علىٰ وجوده كما توقَّفَ تحيُّزُهُ عليه، وتحيُّزُهُ عند الوجودِ لا يُوجِبُ كونَه جوهرًا قبله.

فإنْ قال ابنُ الجُبَّائي: «الجوهرُ له حقيقةٌ لأجلها يتحيَّزُ في الوجود»، وإذا سُئِلَ عن تلك الحقيقةِ لا يُحِيرُ[1] عنها جوابًا، غيرَ أنه يقولُ: لا بد أن يكونَ في العدم علىٰ صفةٍ تُوجِبُ له التحيُّزَ في الوجود.

وهذا[2] **تحكُّمٌ مَحْضٌ**، وتعويلٌ علىٰ معنًىٰ مجهولٍ مِن غير دليلٍ عليه.

❊ **فإن قيل**: هَلَّا حدَّدتُم الجوهرَ بأنه القائمُ بالنفس؟

※ **قلنا**: قد نقولُ: لا قائمَ بالنفس إلا اللهُ ﷻ؛ فإنه المستغني علىٰ الإطلاق، مِنْ غيرِ تقديرِ حاجةٍ إلىٰ شيء.

علىٰ أَنَّا نقولُ: لم يكن (٢١/ف) الجوهرُ جوهرًا للقيامِ بالنفس، ولم يكن قائمًا بالنفس لكونه جوهرًا، ولا معنىٰ للقائمِ بالنفس إلا الاستغناءُ عن المحلِّ، وذلك صفةُ نَفْيٍ، وإنما يَسْتَغنِىٰ عن المحلِّ بحَجْمِيَّتِه وتحيُّزِه.

❊ **فإن قال قائلٌ**: ما معنىٰ «العالَم»؟

※ **قلنا**: هو اسمٌ لجميعِ ما سِوىٰ اللهِ تعالىٰ مِن أفعاله.

وهو اسمٌ لُغوي أو اصطلاحي؟ اختُلِفَ فيه:

فقيل: إنه مُشْتَقٌّ مِن العِلْمِ أو مِن العَلَمِ.

وقيل: هو اسمٌ لجماعاتِ الناس أو لجماعةٍ منهم.

---

(١) أي: لا يرد.

(٢) كذا في الأصل، ولعل المناسب: فهذا.

وقيل: هو اسمٌ اصطلاحي؛ لأنا لم نَجِدْ في كُتُبِ اللُّغةِ أن «العالَمَ» اسمٌ لِمَا سِوىٰ الله تعالىٰ.

ولعلَّ هذا هو الأَوْلَىٰ.

وقال الأزهريُّ: إنه اسمٌ لأصنافٍ مختلفةٍ؛ وقال ابنُ عباس في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] معناه: رَبُّ الخلائقِ أجمعين.

فقد ثَبَتَ انقسامُ العالَمِ إلىٰ: الجواهر، والأعراض، والأجسام.

والجواهرُ: هي الأجزاءُ التي تَأَلَّفَ منها الأجسامُ، واحدُها جوهرٌ، وهو: الجزءُ الذي لا يَتَجَزَّأُ.

والجِسْمُ: هو المُؤْتَلِفُ مِن الجواهر أو المُؤْتَلِفان.

وأقلُّ التأليف بين جوهرين فصاعدًا، وإذا ائتلف جوهران؟:

قال الأصحابُ: هما جسمٌ واحدٌ؛ إذ الغالبُ عليه التلقيبُ، كما نقولُ في الطويل والعريض والإنسان؛ فإنه اسم لجملة مِن الأجزاء، وكذلك الطويلُ والعريضُ.

وقال أبو الحسن: هما جسمان[1]؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما مُؤْتَلِفٌ بصاحبه.

والجوهرُ الواحد: ما له حَيِّزٌ واحدٌ، أو: ما قَبِلَ لَوْنًا واحدًا أو عَرَضًا واحدًا مِن كل جنس، وبه يُفَارِقُ الجسمَ والعَرَضَ والقديمَ سبحانه.

وأما الأعراضُ فهي: المعاني الطَّارِئَةُ علىٰ الجواهر؛ فتتغيَّرُ بها مِن حالٍ إلىٰ حالٍ. وقيل: هي التي يستحيلُ بقاؤُها.

ونحن الآنَ نَذْكُرُ مسائلَ في أحكامِ الجواهرِ:

---

(١) في الغنية للشارح ١/٢٨٩: فصار أهل التحقيق إلىٰ أنهما جسمان.

المسألةُ الأولى
في إثباتِ الجوهرِ الفَرْدِ

مسألةٌ: اتفق المسلمون على أن الأجسامَ تتناهى في تجزُّئِها وانقسامِها حتى تَصِيرَ أفرادًا، وكلُّ جزءٍ لا يَتَجَزَّأُ ولا ينقسمُ، وليس له طَرَفٌ وحَدٌّ وجُزْءٌ شائِعٌ ولا مُتَمَيِّزٌ.

وإلى هذا صار المتعمِّقون في الهندسة، وعَبَّرُوا عن الجزء بالنقطة، فقالوا: النُّقْطَةُ: شيءٌ لا ينقسِمُ.

وصار الأكثرون[1] إلى أن الأجسامَ لا تتناهى في تجزُّئِها وانقسامِها.

وإلى هذا صار النَّظَّامُ مِن أهل الملة.

ثم اعترفوا بأنه تنتهي قِسْمتُها بالفِعْلِ ولا تنتهي قِسْمتُها بالقوة، ويَعْنُون بالقوة: صلاحيةَ الجزءِ للانقسام.

والعَجَبُ أنهم اتفقوا على أن الأجرامَ متناهيةُ الحدودِ، والأقطارَ مُنقطِعةُ الأطراف والأَكْنَافِ، وكذلك كلُّ جملةٍ ذاتِ مساحةٍ فإن لها غاياتٍ ومُنقَطَعاتٍ بالجهات؛ ثم نَصُّوا بأنها تنقسِمُ أجزاءً بلا نهايةٍ!!

والجملةُ المحدودةُ المحاطُ بها كيفَ تنقسِمُ أجزاءً لا تتناهى ولا يُحَاطُ بها؟! وكيفَ يَنْكَسِرُ الرَّغِيفُ لُقَمًا بلا نهاية؟! وقد اتفقَ العقلاءُ على أن الانتهاءَ يُشْعِرُ بالنهاية، وأن ما انقطعَ مِنْ طَرَفٍ يَجِبُ انقطاعُهُ مِنْ الجهةِ الأخرى، وما

---

(١) في الشامل للجويني ص١٤٣: وصار معظم الفلاسفة.

يَتطَرَّقُ إليه التَّشْطِيرُ والتَّنْصِيفُ ويَقْبَلُ النُّقْصَانَ بالتَّنْصِيفِ والتفريقِ كيفَ ينقسِمُ أبدًا؟! وكيفَ لا ينتهِي إلىٰ حَدٍّ وإلىٰ حالةٍ لا تَتطَرَّقُ إليها القِسْمَةُ؟!

❊ فإن قالوا: نحن نُسَلِّمُ لكم أنها تنتهِي إلىٰ حالةٍ لا تَقْبَلُ القسمةَ الفِعْلِيَّةَ؛ ولذلك تناهتْ حُدودُها وجوانبُها.

❊ قلنا: لو كان في كلِّ جزءٍ محسوسٍ متجاوِراتٌ بلا نهايةٍ، لَمَا انتهَتْ أطرافُها وجوانبُها، ثم قد عَلِمْنَا ضرورةً أن الجزءَ أقلُّ مِن الكل؛ فإن الخمسةَ أقلُّ مِن العشرة، فكيفَ يَصِحُّ الحكمُ بأن القسمةَ الفِعْلية تتناهىٰ والقسمةَ الصَّلاحِية لا تتناهىٰ؟! وكيفَ تكونُ الذَّرَّةُ مساويةً للجبل بصلاحية القسمةِ؟! وكيفَ لا تُمَيِّزُوا بين الصَّلاحيةِ والاستحالةِ؟! وبالضرورةِ يُعْلَمُ أن الذَّرَّةَ لا تشتملُ علىٰ متجاوِرات بلا نهايةٍ.

❊ فإن قالوا: لَسْنَا نقولُ: إن في الذرةِ متجاوِراتٍ بلا نهايةٍ وجزءًا[1]، وإنما نُشِيرُ إلىٰ صَلاحيتها للقسمة وقَبُولِها له مِنْ حيثُ القوةُ.

❊ قلنا: قد عَلِمْنَا أن القسمةَ حقيقتُها: تبعيدُ مُتَجاوِرَيْنِ وتفريقُ مُتَماسَّيْنِ، هذا ما لا شَكَّ فيه بين العقلاء، وفي قبولِ الذرةِ التقسيماتِ التي لا تتناهىٰ إثباتُ المنقسِماتِ بلا نهايةٍ، وذلك قولٌ بإثباتِ مُتجاوِراتٍ في الذرة بلا نهاية.

ثم القوةُ في اصطلاحِ الطَّبَائِعِيِّينَ قد تُطْلَقُ ويُرادُ بها صَلاحيةُ الشيءِ للنَّمَاءِ والاستمدادِ مِن الموادِّ وانقلابِها إلىٰ كيفيةٍ أخرىٰ، كما يقالُ: النُّطْفَةُ إنسانٌ بالقوة، والنَّواةُ نَخْلَةٌ بالقوة، ولَسْتُم تريدون في مسألتنا ما أشارَ إليه

---

(١) في الأصل: وجزوا.

هؤلاءِ، بل عَنَيْتُم بها: عَجْزَكُم عن التفريق؛ إذ لا معنىٰ لصَلاحية القسمةِ إلا تحقيقُ مُتجاوِرَيْنِ؛ فيُتَصَوَّرُ تفريقُهما، فالتفريقُ يقتضِي اجتماعًا قبله، والتقسيمُ يستدعِي تجاوُرًا سابقًا لا مَحالةَ، وهذا معلومٌ علىٰ البديهة، فإمكانُ الانقسامِ يَنْبَنِي علىٰ وقوعِ المجاورةِ، بل علىٰ وجوبِهِ. وإن عَنَوا بالقوةِ وصَلاحية القسمةِ: زيادةَ أجزاءٍ في الجسم، فليس ذلك مذهبَهم وليس هو موضعَ النزاع.

* **فإن قالوا:** إذا ادَّعَيْتُم: أن الجملةَ المحسوسةَ متناهيةٌ محدودةٌ، ثم رَتَّبْتُم علىٰ دعواكم: أن التَّشْطِيرَ والتنقيصَ يُشْعِرُ بالتناهِي؛ إذ لا يَبْقَىٰ علىٰ النُّقْصَان شيءٌ ـ وكلُّ هذه تَحَكُّماتٌ ودَعَاوىٰ؛ فإن الجملةَ لا تتناهىٰ عند مَنْ يقولُ بانقسامِ الجوهر، وليس يقولُ باشتمال الجملةِ المتناهية علىٰ الأجزاء التي لا تتناهىٰ.

* قلنا: نَعْنِي بتناهيها: كونَها محدودةً مُحَاطًا بها، وهذا مما يُعْلَمُ حِسًّا وضرورةً؛ فإن الجملةَ لها مُنْقَطَعاتٌ يمكنُ الاتصالُ بها مِن كل جهةٍ، ولو كانت لا تتناهىٰ أجزاءً لامتنعَ الإحاطةُ والاتصالُ بها. وكذلك تَطَرُّقُ النُّقْصَانِ إليها معلومٌ ضرورةً، والتفاوتُ بين الصغير والكبير مُدْرَكٌ علىٰ البديهة، وإذا قُطِعَ شيءٌ مِن جملةٍ انتقصَ بذلك لا مَحالةَ.

قال أئمتُنا: لو كانت الأجسامُ لا تتناهىٰ أجزاءً وجُمَلًا، لَمَا تُصُوِّرَ قَطْعُها وتَخَطِّيها، وإذا فَرَضْنَا الكلامَ في جسمٍ بسيطٍ ونملةٍ تَفْتَتِحُ الدَّبِيبَ مِن أحدِ طَرَفيه، ولا تزالُ تَدِبُّ وتَسِيرُ حتىٰ تنتهِيَ إلىٰ الطَّرَفِ الآخَرِ ـ اسْتَيْقَنَّا أنها قَطَعَت الجسمَ وخَلَّفَتْ أجزاءَ البسيط، ولو كانت أجرامُها غيرَ متناهيةٍ، لَمَا تُصُوِّرَ الفراغُ مِنْ قَطْعِها؛ إذ الانتهاءُ يُشْعِرُ بالنهاية.

* **فإن قالوا:** إنما قَطَعَتْ جملةٌ غيرُ متناهيةٍ جملةً غيرَ متناهيةٍ، ولا يَبْعُدُ

أن يَقْطَعَ ما لا يتناهىٰ مِثْلَهُ.

* قلنا: اخْتَلَفَ حُذَّاقُكم في أن الكُرَةَ إذا وُضِعَتْ على البسيطِ: هل تُلاقِيه أم لا؟ ولا سبيلَ إلى جَحْدِ الملاقاةِ؛ فإنها محسوسةٌ، ثم إذا لاقَتْهُ: لاقَتْهُ بجزءٍ منقسمٍ أو بما لا ينقسِمُ؟

وقد قال معظمُ المهندسين: ليس في الكرةِ منقسِمٌ؛ لأن مِنْ شأنها التَّأَرُّبُ[1]، فلو لاقته بمنقسم لانبطحت عليه؛ فصارت شَكْلًا ذا ضِلَعٍ وخرجت عن كونها كرةً. فقالوا: إنها تُلاقِيه بنقطة، والنقطةُ عندهم مُنْقَطَعُ الخَطِّ، وليس في الكرة خَطٌّ؛ فثبت أنها تُلاقيه بجزءٍ لا ينقسِمُ. إذا ثبت ذلك فلو رَسَمْنَا كُرَةً على سَطْحٍ وجَرَرْنَا عليها، فيتعيَّنُ قطعُها للجسم والسطح؛ فإذًا قد قَطَعَ في هذه الصورة كرةٌ لا تنقسمُ بسيطًا غيرَ متناهٍ.

ودعواهم: «أن القاطعَ جملةٌ لا تتناهىٰ قطعت جملةً لا تتناهىٰ» **باطلةٌ**؛ فإن التفاوتَ بين النملة التي جعلناها قاطعةً وبين الرَّحَىٰ والبسيطِ في الصِّغَرِ والكِبَرِ معلومٌ قطعًا.

علىٰ أَنَّا نقولُ: فما لا يتناهىٰ لا يُفْرَضُ كونُه قاطعًا ولا مقطوعًا؛ لأنه إذا انتفتْ عنه النهايةُ فلا يَتَحَقَّقُ له مُنقطَعٌ، وإنما يُلاقِي ما يُلاقيه منقطِعُهُ بحَدٍّ ومُنقطَعٍ.

فلمَّا لم يَجِدُوا مَخْلَصًا مِمَّا أُلْزِمُوا، رامَ النَّظَّامُ انفصالًا؛ فقال: لا سبيلَ إلىٰ قَطْعِ البسيطِ على الحقيقة، ولكنَّ القاطعَ يُقابِلُ جزءًا منه، ويَطْفِرُ وهو في طَفْرَتِهِ غيرُ مقابِلٍ للبسيط؛ فيقطعُ البسيطَ طَفْرًا.

---

(١) أي: التَّسَقُّطُ؛ من قولهم: «أَرِبَ عضوه» أي: سقط، و«أَرِبَ الرجلُ» جُذم وتساقطت آرابه، أي: أعضاؤه. انظر: تاج العروس ٢/١٨.

فقيل له: لو صُبِغَتْ أَرْجُلُ النملةِ وسُيِّرَتْ على الرَّحى لَرَسَمتْ خَطًّا؛ فبطلَ القولُ بالطَّفْرِ.

ويقالُ أيضًا: إذا شَرَعَت النملةُ في الدَّبيبِ، فهل قطعت القَدْرَ (٢٢/ف) الذي ماسَّتْهُ بدايةً؟ فيقولُ: نعم، فيقالُ: ذلك القَدْرُ مِن البسيط متناهٍ أو غيرُ متناهٍ؟ فإن قال: هو متناهٍ، فقد تَرَكَ مذهبَه وسَلَّمَ المسألةَ، وإن قال: غيرُ متناهٍ، فقد قطعته النملةُ، فما يُغْنِيهِ بعد ذلك تصويرُ الطَّفْرِ وقد سَلَّمَ قَطْعًا فيما لا يتناهى.

ثم نقولُ: هذا الدَّبيبُ في طَفْرَتِهِ: هل حاذَى الجسمَ الذي قَطَعَهُ بدايةً، أم تقولُ: إنه غيرُ محاذٍ له؟ فإن قال: إنه في طَفْرَتِهِ مُحَاذٍ للجسمِ الذي يَقْطَعُهُ، فهو ما نَبْغِيه؛ إذ ليس يَتَخَصَّصُ إلزامُنا بالمُماسَّةِ، بل لو صَوَّرناهُ في طيرانِ طائرٍ لَتَكَامَلَ غَرَضُنا. وإنْ زَعَمَ أنه في طَفْرَتِهِ غيرُ محاذٍ له ولا مُمَاسٍّ كان جاحدًا للضرورة، ولو ساغ هذا لَمَا امتنعَ أن يبتدئَ شخصٌ قَطْعَ الأرضِ مِن مبتدأ المشرق، ثم تَتَّفِقُ له طَفْرَةٌ إلى أقصى الغَرْبِ من غيرِ أن يُحاذِيَ في طَفْرَتِهِ أرضًا ولا سماءً ولا هواءً، وذلك كُلُّهُ في لحظةٍ، وهذا جَحْدُ[1] الضرورةِ، مع أنه لم يَسْتَفِدْ بما أَبْدَعَهُ الخروجَ عن الإلزام؛ إذ القَدْرُ الذي سَلَّمَ قَطْعَهُ قامت عليه الحُجَّةُ به.

❁ **فإنْ قال**: قد يُتَصَوَّرُ مِثْلُ ذلك، وضَرَبَ أمثلةً يَسْتَزِلُّ بها مَنْ لا خِبْرَةَ له بالحقائق، منها: مسألةُ الجُبِّ والدَّلْوِ مع الكُلَّابِ والحَبْلِ، وهي معروفةٌ، ومحصولُها: أن الكُلَّابَ يقطَعُ خمسين ذِراعًا والدَّلْوَ يقطعُ مائةَ ذِراعٍ، والحركةُ مُتَّحِدَةٌ والمُوجِبُ مُتَّحِدٌ والوقتُ أيضًا له حكمُ الاتحاد، وليس ذلك إلا لأنَّ

---

(١) في الأصل: حجة. وهو تحريف.

طَفْرَ الدَّلْوِ أكثرُ مِن طَفْرِ الكُلَّابِ.

* وهذا تلبيسٌ عند أهل التحقيق؛ فإن الدَّلْوَ إنما ارتفع بسرعةِ حركاته وتواليها مِن غيرِ فَتَراتٍ، وكانت في حركاتِ الكُلَّابِ فَتَراتٌ، وهذا ظاهرٌ في مَرْأَىٰ العين. وهذا كالقُطْبِ يدورُ بالرَّحَىٰ وتَرَاهُ بطيئًا مُتَثاقِلَ الحركات، وأرجاءُ الرَّحَىٰ تكادُ تَخْطَفُ الأبصارَ لسرعة جريانها؛ وذلك لأن أرجاءَ الرَّحىٰ تقطَعُ دائرةً مِقْدارُها عَشَرَةُ أَذْرُعٍ في المدة التي يقطَعُ القُطْبُ فيها شِبْرًا بشِبْرٍ.

واعلمْ أن الجسمَ لا يَقْطَعُ في وقتٍ واحدٍ أكثرَ مِن مكان واحد؛ فإنَّا أبطلنا القولَ بالطَّفْرِ، وأوضحنا: أن الجسمَ لا يُتَصَوَّرُ أن يَقْطَعَ جسمًا ما لم يُمَاسَّهُ أو يُحَاذِهِ، وما لم يتجاوزْهُ لا يَتَّصِلُ بالجسم الذي يليه، هذا معلومٌ علىٰ الضرورة. ثم لا تَقَعُ مُمَاسَّةُ جسمٍ بجسمٍ إلا في وقتٍ، ويستحيلُ وقوعُ حركتين في وقتٍ واحد، غيرَ أنه لا يمتنعُ أن يَخْلُقَ اللهُ تعالىٰ جوهرًا في أحدِ قُطْرَي الأرضِ ثم يُعْدِمُهُ ويُعِيدُهُ في الحالة الثالثةِ في القُطْرِ الآخَرِ من الأرض، وإذا كان بعضُ هذه الأفعالِ ـ أعني: الإعدامَ والإعادةَ ـ مُتَرَتِّبًا علىٰ بعض، لا[1] يُعْقَلُ حُصُولُها إلا في ثلاثةِ أزمنةٍ.

وهكذا قولُنا في نزولِ جِبْرِيلَ والملائكةِ ﷺ مِن السماء إلىٰ الأرض في ساعة واحدة؛ فنقولُ: إن الساعةَ تشتملُ علىٰ أوقاتٍ كثيرة، اللهُ تعالىٰ أَعْلَمُ بأعدادها، والوقتُ الواحدُ لا يُدْرَكُ حِسًّا وإنما يُعْلَمُ بدليلِ العقل. وكذلك القولُ في الإتيان بعَرْشِ بَلْقِيسَ، وقد يُتَصَوَّرُ في عَرْشِ بَلْقِيسَ أن يُعْدِمَهُ اللهُ تعالىٰ في مكانه ثم يُعِيدُهُ في دار سُليمانَ، وإن لم يُتَصَوَّرْ مِثْلُهُ في الملائكة، ويُتَصَوَّرُ أن يكون جِبْرِيلُ قد حَمَلَ العَرْشَ قبل سؤالِ سُليمانَ بساعاتٍ ثم

(١) كذا في الأصل، والمناسب: فلا.

تَصَادَفَ حصولُه في داره بسؤاله، واللهُ تعالىٰ أَعْلَمُ بحقيقة الأمر.

وللقومِ شُكُوكٌ وتعقيداتٌ وتَلْبِيساتٌ:

* **مِثْلُ قولِهم:** لو فَرَضْنا جوهرًا بين جوهرين أو بين جواهرَ، أَفَيُلاقِي هذا بعينِ ما يُلاقِي ذاك أو يُلاقِيه بغيره؟ وفي تقديرِ الأول سَفْسَطَةٌ، وفي الثاني تسليمُ المسألةِ وإثباتُ أطرافٍ للجوهر.

* **ومِثْلُ قولِهم:** لو وَقَعَ جوهرٌ على مُتَّصَلِ[1] جوهرين، فيَقَعُ على أحدِهما أو على المُتَّصَلِ منهما، وفي الأول تَحَكُّمٌ، والثاني تسليمٌ للمسألة؛ لأنه إذا كان على المُتَّصَلِ فيكونُ بعضُه على هذا وبعضُه على ذاك.

* **ومِثْلُ قولِهم:** لو وُضِعُ جوهرٌ على جوهرٍ، لَسَتَرَ أحدَ وجهيه دون الوجه الآخر، حتىٰ إذا نَظَرَ الناظرُ إليه رأىٰ أحدَ وجهيه، وهو المكشوفُ دون المُغَطَّىٰ.

وربما يقولون: النُّقْطَةُ في وَسَطِ الدائرةِ تُقَابِلُ جملةَ أجزاء الدائرة، ولولا أنها تساويها في الأجزاء لَمَا قابَلَتْها.

هذا محصولُ كلامهم.

واعْلَمْ أن الجوهرَ الذي أَثْبَتْنَاهُ وأَشَرْنَا إليه: طريقُ إثباتِهِ ما ذكرناهُ مِن أدلةِ العقول، وهو أنك إذا عَمَدْتَ إلىٰ خَرْدَلَةٍ ونَصَّفْتَها ثم لا تزالُ تُنَصِّفُها؛ فتنتهي لا مَحالَةَ إلىٰ حالةٍ لا تَقْبَلُ التَّجْزِئَةَ والتنصيفَ، وإذا انتَهَىٰ إلىٰ هذا المقدارِ وتَحَقَّقَتْ له الوَحْدَةُ؛ فلا يَصِيرُ والحالةُ هذه محسوسًا في مُطَّرِدِ العادةِ.

---

(١) أي: ملتقىٰ.

وما هذا سبيلُه فلا شَكْلَ له في مَرْأَىٰ العين؛ إذ الشيءُ الواحدُ الذي لا ينقسِمُ لا طَرَفَ له، وإذا اتَّصَلَ بمثلِه صار كلُّ واحدٍ طَرَفًا لصاحبه. فأما أن يكونَ له أطرافٌ؛ حتىٰ يُلاقِي ما يُلاقيه بأحدِ أطرافه، والأطرافُ الأُخَرُ منه مكشوفةٌ ـ فذلك إنما يُتَصَوَّرُ في الخَرْدَلَةِ المشتملةِ علىٰ الأطرافِ والأجزاءِ، فأما الواحدُ الذي أَشَرْنَا إليه فلو اتصلَ بمثله فليسَ لهما مُتَّصَلٌ كما تَخَيَّلَهُ الخَصْمُ، بل إذا وَقَعَ ثالثٌ عليها فَيَقَعُ علىٰ أحدهما في عِلْمِ الله تعالىٰ، ولا يَلْزَمُنا تعيينُه.

وقد أَوْضَحْنَا: أن الجملةَ التي لها نهاياتٌ ومُنْقَطَعاتٌ لا تشتملُ علىٰ أجزاءٍ بلا نهاية، وأن الخَطَّ المفروضَ مِنْ عَشَرةِ أجزاءٍ يستحيلُ أن يَحْوِيَ ما لا يتناهىٰ أو يُقابِلَها، وما يَنْشَطِرُ ويَنْتَقِصُ بالتنقيصِ والتشطيرِ ينتهي إلىٰ حالةٍ لا تَقْبَلُ التنقيصَ والتشطيرَ، ولو لم يكن كذلك لاستحالَ تنصيفُه مِنْ أَصْلِهِ؛ لأن ما لا يتناهىٰ لا نِصْفَ له ولا يتطرَّقُ إليه النُّقْصانُ بالتشطير. وكلُّ جِرْمَيْنِ يَصِحُّ محاذاتُها لا يمتنعُ أيضًا مُمَاسَّتُها؛ فإن ما يُصَحِّحُ أحدَهما يُصَحِّحُ مِثْلَهُ الثاني، وكلُّ ما ذكرناهُ مِن الجَلِيَّاتِ.

وقد ذكرنا: أن الجوهرَ الواحدَ لا جُزْءَ له ولا نِصْفَ ولا طَرَفَ، وما هذا وَصْفُهُ فهو مُتَحَيِّزٌ مختصٌّ بجهةٍ، فإذا انضمَّ إليه مِثْلُهُ فالمَعْنِيُّ بانضمامِه إليه: أن الجوهرَ الثانيَ يَخْتَصُّ بجهةٍ تَلِيهِ بحيث لا يَتَخَلَّلُهُما فُرْجَةٌ وحَيِّزٌ لجوهر آخر؛ فيصيرُ كلُّ واحدٍ منهما طَرَفًا للآخَرِ وجهةً له، فتقديرُ جواهرَ محفوفةٍ بالجوهر لا [يؤدِّي إلىٰ][1] تبعيضِه وانقسامِه وثبوتِ جهاتٍ وأطرافٍ له؛ فإن هذه الجواهرَ ثابتةٌ في أَحْيَازِها، وليس الوَسْطَاني[2] منها إلا اللقبُ والإضافةُ.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.
(٢) كذا في الأصل، ولعل المناسب: للوسطاني.

يُحَقِّقُ ما قلناهُ: أنَّا لو قَدَّرْنَا هذه الجواهرَ محيطةً بالعَرَضِ الذي قَدَّرَهُ أبو هاشمٍ وأصحابُهُ لا في محلٍّ، لَمَا أَشْعَرَ ذلك بانقسامِ العَرَضِ في الحكم؛ فكذلك الجوهرُ الوَسْطَانِيُّ.

❊ **فإن قيل:** العَرَضُ الذي أثبتَهُ أبو هاشم غيرُ متحيِّزٍ، والجوهرُ الذي أَشَرْتُم إليه مُتَحَيِّزٌ.

❊ **قلنا:** العَرَضُ الذي قَدَّرَهُ قائمٌ بنفسه، له حكمُ النهاية كالجوهر.

ومعظمُ الزَّلَلِ إنما ينشأُ مِن تصويرِ الجوهر الفَرْدِ في الوَهْمِ، فكلُّ ما ذكروهُ مِن التعقيدات إنما رَتَّبُوهُ علىٰ جسمٍ مُتَشَكِّلٍ في الوَهْمِ، وهم مُسَاعَدُونَ مِنَّا علىٰ مقتضاه، والذي فَرَضْنَا الكلامَ فيه مِن الجزءِ الفَرْدِ هم لا يُسَاعِدُونَنا علىٰ ثبوتِهِ أو علىٰ تقديرِ ثبوته؛ فكيفَ يَصِحُّ منهم التفريعُ عليه مع إنكارِ أصله وإحالةِ تصويره؟!

وظَنُّ النَّظَّامِ أن الاتحادَ يمنعُ الاتصالَ مقلوبٌ عليه، وهو مُؤاخَذٌ بمقتضاه؛ فإن المانعَ مِن الاتصالِ نَفْيُ النهايةِ، وإذا انتفت النهايةُ علىٰ زَعْمِهِ عن أجزاء الجملة المركَّبةِ امتنعَ الاتصالُ بها، فإن نفيَ النهايةِ مُوجِبٌ لِنَفْيِ الحدود، ولو كانت الخَرْدَلَةُ تشتملُ علىٰ أجزاءٍ بلا نهايةٍ لم تكن خَرْدَلَةً، بل كانت عالَمًا ذاهبًا في الجهات.

ومما تمسَّكوا به: رؤيةُ أحدِ وَجْهَي الجوهرِ عند التراكم.

وذلك هَوَسٌ؛ لأن الواحدَ ليس له وجهان، (٢٣/ف) وإذا رأيناهُ رأيناهُ بحقيقتِه.

وما ذكروهُ مِنْ: محاذاةِ النقطة أجزاءَ الدائرةِ، فلو صَحَّ ما قَدَّرُوه لَصَحَّ

مُمَاسَّتُها لها، وما قالوهُ مِنْ: «[أن](١) القُطْبَ علىٰ صِغَرِهِ يُدِيرُ ويُحَرِّكُ أجزاءَ الرَّحىٰ علىٰ كِبَرِها، وإنما كان كذلك لمساواةِ القُطْبِ إياه في الأجزاء» ـ فَهَوَسٌ أيضًا؛ فإن الرَّبَّ تعالىٰ أَجْرَىٰ العادةَ بذلك، والقولُ بالطَّبْعِ باطلٌ، وسَنُوَضِّحُ ذلك في موضعه إن شاءَ اللهُ.

وتشبيهُهُم التنصيفَ بالتضعيفِ لا معنىٰ له؛ فإن التضعيفَ ضَمُّ شيءٍ إلىٰ شيء، وذلك غيرُ مستحيلٍ علىٰ المتحيِّزِ، علىٰ أن ما حَصَرَهُ الوجودُ والعَدَدُ فهو متناهٍ لا مَحالةَ.

وفي المسألةِ إشكالٌ؛ فإن القولَ بأن: «الجوهرَ متحيِّزٌ وليس له إلا وَجْهٌ واحدٌ» مُشْكِلٌ، بل الأَوْلَىٰ أن يُقال: الواحدُ ليس محسوسًا.

قال الأستاذُ أبو إسحاقَ: اتفقَ الأصحابُ علىٰ أن ما يَقَعُ به التمييزُ بين الجوهر وما لا يَدْخُلُ في معناه: هو كونُه متحيِّزًا في وجودِهِ، له جُثَّةٌ وحَجْمٌ وجِرْمٌ، وأنه محلُّ العَرَضِ، ولا يَنْفَكُّ من الأعراض، ولا يُوجَدُ إلا في مُحاذاةٍ، وتَصِحُّ عليه المُمَاسَّةُ والتأليفُ، والواحدُ منها لا يَتَجَزَّأُ بالفِعْلِ ولا بالوَهْمِ، ولا يُتَصَوَّرُ بالتَّشَكُّلِ، ولا له طَرَفٌ، وأن له في اللَّفْظِ سِتَّ جهاتٍ، ومعناه: أنه يَصِحُّ أن يُحِيطَ به سِتَّةُ أمثاله، ولا يَتَّصِلُ به أكثرُ من سِتَّةٍ.

* **واتفقوا** علىٰ أنه إذا اجتمعَ اثنانِ مِن الجواهرِ استحالَ أن يُوضَعَ ثالثٌ عليهما؛ فإن القولَ به يَقْتَضِي تنصيفَ الجوهرِ.

* **واتفقوا** علىٰ أنه لو صَحَّ عَرَضٌ لا في محلٍّ لَصَحَّت الإشارةُ إليه بالحَيِّزِ ولَصَحَّ وجودُ جوهرٍ في ذلك الحيِّز، ثم يكونُ ذلك عَرَضًا حالًّا فيه.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

ولا يَصِحُّ هذا التقديرُ في حَقِّ الإلهِ سبحانه، فلا تَصِحُّ الإشارةُ إليه بالحَيْثِ والحَيِّزِ حتىٰ يَصِحَّ وجودُ جوهرٍ فيه.

هذا كلامُ الأستاذِ في حقيقةِ الجوهر وحُكْمِه، ونحن نَعُودُ إلىٰ هذه المسألةِ ونَقْضِي وَطَرَنا منها في باب الأكوان في آخِرِ مسألة التجسيم، إن شاء الله ﷻ، ونَعْقِدُ الآنَ فَصْلاً في أحكامِ الجواهر وصفاتِها الواجبةِ والجائزةِ.

مَسْأَلَةٌ

أما ما يَجِبُ منها: فالتحيُّزُ، والحَجْمِيَّةُ، وقَبولُ العَرَضِ، والنهايةُ.

وذَكَرَ بعضُهم: القيامَ بالنَّفْسِ أيضًا.

وأَبَاهُ بعضُهم؛ فإن القيامَ بالنفسِ إشارةٌ إلىٰ الاستغناء عن المحل، وذلك نَفْيٌ.

ومنهم مَنْ يَجْعَلُهُ حكمًا ثابتًا يتضمَّنُ نَفْيًا، كالقديم والواحد.

وصارت الكَرَّامية إلىٰ أنه إشارةٌ إلىٰ اختصاصٍ بالجهة.

وقال بعضُهم: إذا وَصَفْتَ الجوهرَ به فالمرادُ به الحَجْمِيةُ والحيثيةُ والتحيُّزُ، وما كان بهذا الوصف فيستحيلُ أن يكونَ في محلٍّ فيكونَ صفةً له. وإذا وَصَفْتَ الإلهَ سبحانه به فالمرادُ به نَفْيُ المحلِّ والحاجةِ علىٰ الإطلاق.

وقال الأستاذُ في بعض كتبه في القائم بالنفس: إنه إشارةٌ إلىٰ معنىٰ يُوجِبُ له التقديسُ عن الأحياز.

فأما ما يجوزُ للجوهر: فوجودُ آحادِ الأعراض، وكذلك يجوز عليه البقاءُ

والاختصاصُ ببعضِ الأماكن والجهات.

والجوهرُ غيرُ مُفْتَقِرٍ إلىٰ المكانِ وجوبًا؛ إذ لو افتقرَ إليه لكان مكانُهُ جوهرًا، ثم يتسلسلُ القولُ في مكانه ومكانِ مكانِهِ، بل نقولُ: يجوزُ عليه المكانُ ولا يَجِبُ.

والجوهرُ لا شَكْلَ له، بل هو جزءٌ مِنْ شَكْلٍ إذا انضمَّ إليه غيرُه، ويَتَكَثَّرُ بأمثاله، فيَتَشَكَّلُ ويُرَىٰ مع غيره في مَجْرَىٰ العادةِ.

❊ **فإن قيل**: ما الذي يستحيلُ علىٰ الجوهر؟

❊ **قلنا**: خروجُه عن صفةِ نفسه مستحيلٌ؛ فإن فيه انقلابَ جِنْسِهِ.

❊ **فإن قيل**: أَوْضِحُوا ما يجوزُ قيامُهُ بالجوهرِ من الأعراض؟

❊ **قلنا**: كلُّ ما يجوزُ قيامُه بالجوهر مع غيره يقومُ به إذا انفردَ إلا المماسَّةَ، ففيها كلامٌ سيأتي في كتاب الأكوان. ثم إن كان غيرَ موصوفٍ بالحياة فيقومُ به: ضِدُّ الحياة، وكَوْنٌ، ولَوْنٌ، وطَعْمٌ، ورائحةٌ، وكذلك الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليُبُوسةُ، هذا ما اتفقوا عليه، وفي قيامِ عددِ الأكوان به كلامٌ سيأتي. وإن كان الجوهرُ موصوفًا بالحياة فيقومُ به أجناسٌ مِن الأعراض: كالعِلْمِ أو أحدِ أضداده، والقدرةِ أو ضِدِّها، والإرادةِ أو أحدِ أضدادها، والإدراكاتِ أو أحدِ أضدادها، وكذلك جملةُ صفاتِ الحيِّ.

وإذا وَقَفْتَ علىٰ **أحكامِ الجواهر وصفاتِها**، فاعْلَمْ أنها: جِنْسٌ واحدٌ، ومعنىٰ تجانُسِها: تماثُلُها واستواؤُها في صفات الأنفس، وما يَجِبُ لها ويجوزُ عليها، وأن كلَّ واحدٍ يَسُدُّ مَسَدَّ الآخَرِ في هذه القضية.

وخَالَفَ النَّظَّامُ وبعضُ الفلاسفة في هذا، وإذا استبان للعاقل مرادُنا بتجانُسِها؛ فلا يليقُ به مخالفتُنا في ذلك.

ثم مِنْ أَصْلِهِم: «أن الهواءَ يُخالِفُ النارَ»، فإن عَنَوا به: أن أعراضَهما تختلفُ، فذلك مُسَلَّمٌ، وإن عَنَوا باختلافهما: الاختلافَ في الصفات النفسية، فذلك محالٌ؛ فإن ما يقبلُ لونًا يقبلُ كلَّ لونٍ، وما يقبلُ الحرارةَ يقبلُ البرودةَ.

فإن أَنْكَرَ الخصمُ ذلك، فسبيلُ الكلامِ عليه: أن نُوَضِّحَ أن جملةَ صفاتِ النار ـ كالحرارة واللون والإحراق ـ أعراضٌ مغايرةٌ لجِرْمِ النار، وكذلك يستحيلُ بقاؤُها ويجوزُ انتفاؤُها بأضدادها كما يجوزُ ذلك بأمثالها، ولا يَبْعُدُ اتصافُ الهواءِ بأوصاف النار واتصافُ النارِ بأوصاف الهواء؛ فإن الجِرْمَيْنِ مستويان في الجِرْمية وتعاقُبِ الأعراض عليهما، وهذا ما نَعْنِيهِ بالتماثُلِ، فإن سَاعَدَنَا الخصمُ عليه وخَالَفَنا في العبارة؛ فقد آلَ النزاعُ إلىٰ التسمية.

وإن ادَّعَىٰ أن صفاتِ النار واجبةٌ وصفاتِ الأرض واجبةٌ للأرض، وكذلك صفاتُ الهواء والماء؛ فنقولُ: إذا اعترفتُم بالمغايرة بينها وبين صفاتها، فقد بَطَلَ دعوىٰ وجوبِ الصفات لها في حكم العقل، واستبانَ أن الوجوبَ المُشارَ إليه راجعٌ إلىٰ جَرْيِ العادةِ.

وقد نقولُ: إن العلمَ بِمَجَارِي العاداتِ يُلْحَقُ بالضَّرُوراتِ، فيُعْلَمُ: أن الخُبْزَ يُشْبِعُ وأن الماءَ يُرْوِي وأن النارَ تَحْرِقُ وتُسَخِّنُ، علىٰ معنىٰ: أن الفاطِرَ تعالىٰ يَخْلُقُ هذه الأفعالَ وهذه الأمورَ عندها، ويجوزُ انخراقُ العادةِ فيها في بعض الأحايين لأمرٍ ما؛ ولذلك لا يمتنعُ أن يَخْلُقَ اللهُ تعالىٰ في جِرْمِ الأرض خِفَّةَ النارِ وحرارتَها فيُسَمَّىٰ نارًا، أو علىٰ العكس فيُسَمَّىٰ جِرْمُ النار أرضًا، إذا

تَبَدَّلَتْ صفاتُها واكتسبتْ صفاتِ النارِ[١].

وإنما يُبْعِدُ هذا مَنْ لا يُسْنِدُ هذه التأليفاتِ وهذه الاختصاصاتِ واختصاصَ كلٍّ منها بصفاتها إلىٰ مقتضَىٰ حكمِ الله تعالىٰ ومشيئتِه، ولو سَلَكُوا هذا المسلكَ لَمَا خالفُونا في هذه المسألة.

والعَجَبُ أن الحُذَّاقَ منهم فَسَّرُوا التركيبَ والامتزاجَ بانقلابِ العناصر عن صُورِها أو بانكسارِ سَوْرَاتِها[٢]، ولو كانت هذه الصورُ لازمةً لها لَمَا زَلَّتْ[٣] ولا انكسرتْ. وهذا ما لا جوابَ عنه.

فَصْلٌ

❊ فإن قالوا: لا نُسَلِّمُ مُغَايرةَ الجوهرِ العَرَضَ، بل الجوهرُ أعراضٌ اجتمعت وتَحَيَّزَتْ. وهذا يُعْزَىٰ إلىٰ النَّظَّامِ وإلىٰ النَّجَّارِ وغيرِهما؛ فقالوا: الأعراضُ تنقسِمُ إلىٰ ما هو أبعاضُ الجوهر وأركانُه وإلىٰ ما هو أعراضٌ، وقالوا: إن الأبعاضَ عَشَرَةٌ، وعَدُّوا منها: اللَّوْنَ والطَّعْمَ والرائحةَ والحرارةَ والبرودةَ ونَحْوَها. وربما لم يُثْبِتُوا شيئًا مِن الأعراض إلا الحركةَ وبعضَ صفاتِ الحي.

❊ والدليلُ علىٰ إثباتِ المغايرةِ بين الجوهرِ والعَرَضِ: أن نقولَ: أَجْمَعْنَا علىٰ أنَّ الجوهرَ متحيِّزٌ، فلا يخلو خصومُنا في العَرَضِ الواحد: إما أن يقولوا: إنه متحيِّزٌ له قَدْرٌ مِن المساحة مُفتقِرٌ إلىٰ كَوْنٍ يُخَصِّصُهُ ببعض الجهات، أو

---

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: الأرض.

(٢) أي: انكسار حدتها وشدتها.

(٣) أي: تنحَّتْ، قال الفيومي ﷺ: «زلَّ عن مكانه زلًّا من باب ضرب: تنحى عنه» المصباح المنير ص ٣٤٦.

يَأْبَوْنَ ذلك.

فإن قالوا: «إنه متحيِّزٌ» ـ كان باطلًا ؛ إذ في ذلك تجويزُ قيامِ العَرَضِ بالعَرَضِ، أو الحكمُ بأن ما تَخَيَّلْنَاهُ عَرَضًا فهو جوهرٌ ؛ لأنه متحيِّزٌ.

وإن قالوا: «إن العَرَضَ الواحدَ لا يتحيَّزُ» ـ قيل لهم: فلو قُدِّرَ اجتماعُها فلا تخلو الأعراضُ: إما أن وُجِدَتْ بِحَيْثِ عَرَضٍ واحدٍ، وإما أن يُوجَدَ كلُّ عَرَضٍ بحيْثِ نَفْسِهِ. فإن وُجِدَتْ بحيْثِ عَرَضٍ واحدٍ، فذلك الواحدُ متحيِّزٌ أو غيرُ متحيِّزٍ، فإن كان متحيِّزًا فهو جوهرٌ قامتْ به أعراضٌ فسَمَّاهُ الخصمُ عَرَضًا، وإن كان ذلك الواحدُ غيرَ متحيِّزٍ فالذي وُجِدَ بحيثٍ هو في حُكْمِهِ قطعًا.

وإن زَعَمَ الخصمُ: أن الأعراضَ لا تُوجَدُ (٢٤/ف) بحيْثِ عَرَضٍ واحدٍ، بل يُوجَدُ كلُّ عَرَضٍ بحيْثِ نَفْسِه ـ فلا معنىٰ لاجتماعِها ؛ فإن كلَّ عَرَضٍ منفردٌ قائمٌ بنفسه. وإذا ثَبَتَ أن أفرادَها لا تتحيَّزُ فلا يُتَصَوَّرُ فيها التَّضَامُّ ؛ إذ إنما يُتَصَوَّرُ التَّضَامُّ بين متحيِّزين ليس بينهما تقديرُ حَيِّزٍ آخَرَ لموجودٍ.

ونقولُ أيضًا: إذا كان العَرَضُ الواحدُ لا يتحيَّزُ بنفسه ؛ فكيف يَثْبُتُ له حكمُ التحيُّزِ عند اجتماع أعراضٍ معه، ويَخْرُجُ عما كان له مِن الحكمِ في الاتحاد؟ ولو جازَ ذلك فليس بعضُ الأوصاف بالخروج عنه أولىٰ مِن بعض ؛ فيلزمُ انقلابُ السوادِ بياضًا والحركةِ طَعْمًا، إلىٰ غير ذلك.

ونقولُ لهؤلاء: إذا قامتْ حركةٌ بالجوهرِ: أَهِيَ موجودةٌ بجميع الأعراض العَشَرَةِ أم بواحدٍ منها؟ فإن قامتْ بالواحدِ منها وَجَبَ ألا يَثْبُتَ حكمُ التَّحَرُّكِ بجميعها، وإن قامتْ بجميعها ففيه تجويزُ قيامِ عَرَضٍ واحدٍ بموجودات، ولو جازَ ذلك جازَ قيامُ الحركةِ أو غيرِها مِن الأعراض بجواهرِ العالم.

وقَوْلُهم: «صارت الأبعاضُ متحيِّزًا واحدًا» باطلٌ ؛ فإنه: إما أن تنقلبَ الأعدادُ واحدًا عن عدمٍ أو لا عن عدمٍ، فإن كان عن عدمٍ فليس ذلك بانقلابٍ، وإنما هو إعدام وإيجاد بعده، وذلك لا نُنْكِرُهُ، وإن انقلبت إلىٰ واحدٍ لا عن عدمٍ كان محالًا، وكيف يصير العددُ واحدًا من غير عدمِ البعض ؟!

❁ فإن قالوا: الدليلُ علىٰ أن هذه الأبعاضَ هي نفس الجوهرِ: أنه ينتفِي بانتفائها ؛ ولذلك يستحيلُ وجودُ الجوهرِ دونها، وكذلك يستحيلُ بقاؤُها دون الجوهر.

❁ قلنا: جميعُ الأعراض يجوزُ انتفاؤُها عن الجوهر مع ثبوتِ أضدادها وأبدالها، فما قالوهُ يَبْطُلُ بآحادِ الأعراض ؛ فإن اللَّوْنَ إذا عُدِمَ عن الجوهر لا يُدَلُّ لِعَدَمِ الجوهر[1]، ثم لا يَدُلُّ علىٰ أن الجوهرَ هو اللَّوْنُ فقط.

❁ فإن قالوا: ما مِنْ لَوْنٍ إلا ويجوزُ انتفاؤُهُ بضده أو بمثله ؛ فلم يلزمْ مِن انتفائه عَدَمُ الجوهر.

❁ قلنا: وكذلك جميعُ الأعراض عندنا، يجوزُ انتفاؤُها مع ثبوتِ أمثالها. ثم مِن المتكلمين مَنْ يُجَوِّزُ خُلُوَّ الجوهرِ عن جميع الأعراض ؛ فبأيِّ طريقٍ تُثْبِتُون أَصْلَكم مع هذا التجويز ؟!

ثم نقولُ: ما أنكرتُم أن المتحيِّزَ واحدٌ ؛ لأن العقلَ يقضِي باعتوار الأعراض عليه علىٰ التعاقب، كما قلتُم في ملازمة الأعراض بعضها مع بعض، وكما أن اللَّوْنَ لا يُوجَدُ إلا مع الطَّعْمِ، ثم لم يكن اللَّوْنُ طَعْمًا، وكذلك سائرُ الأبعاضِ، وكذلك لا يُوجَدُ الجوهرُ إلا مع الأعراض، ثم لم يكن الجوهرُ

---

(١) عبارة إمام الحرمين ﷺ في الشامل ص١٥٣ هكذا: علىٰ أن ما قالوه يبطل عليهم بآحاد الأعراض ؛ فإن اللون لو عُدِمَ، عُدِمَ الجوهرُ.

أعراضًا، وكذلك لا تُوجَدُ إرادةُ الشيء دون العلمِ به ولا الألمُ دون العلم به، ثم لم يكن الألمُ ولا الإرادةُ عِلْمًا ولا العلمُ إرادةً ولا ألمًا؛ كذلك في مسألتنا.

فَصْلٌ

ومِمَّا يتعلَّقُ بأحكام الجواهر: أنها لا تتداخَلُ عندنا، خلافًا للنَّظَّامِ؛ فإنه جَوَّزَ تداخُلَها، وجَوَّزَ وجودَ جملةٍ بحيْثِ جملةٍ.

وهذا قريبٌ مِن جَحْدِ الضرورة، ويلزمُ منه تجويزُ وجودِ جميع أجزاء العالم في حَيِّزِ خَرْدَلَةٍ. ثم النَّظَّامُ إنْ شاهَدَ خَرْدَلَةً لا يَأْمَنُ أن قد داخَلَها جُمَلٌ لو لم تَتَدَاخَلْها لكانت جِبالًا[١].

❊ **فإن قال**: هذا الذي ذكرتُم استبعادٌ، فما المانعُ مِنْ كونِ جوهرٍ بحيْثِ جوهرٍ؟

❊ **قلنا**: مِنْ أصحابنا مَنْ قال: المانعُ منه التحيُّزُ، فالمُوجِبُ لهذا الامتناعِ التحيُّزُ، وهذا مذهبُ المعتزلة. ومنهم مَنْ قال: المُوجِبُ لذلك تَضادُّ كَوْنِهما، كما سنذكرُ بيانَهُ في كتابِ الأكوانِ. وقال القاضي كلامًا يَرْجِعُ إلىٰ أن الاستحالةَ والامتناعَ مما لا يُعَلَّلُ، وإنما تُعَلَّلُ الأحكامُ الثابتةُ للذوات، وهي الأحوالُ.

ومِنْ أحكامِ الجواهر: أنها باقياتٌ غيرُ متجددةٍ حالًا علىٰ حالٍ، خلافًا للنَّظَّامِ؛ فإنه صار إلىٰ أن الجسمَ يتجدَّدُ حالًا فحالًا، كالأعراض.

وهذه المسألةُ تتعلَّقُ بالمسألةِ التي سَبَقَتْ، وهي أن الجوهرَ غيرُ الأعراض.

---

(١) عبارة إمام الحرمين ﷺ في الشامل ص١٦١ هكذا: علىٰ أنا نقول: إذا كنت تسوغ ما قلته، فما يؤمنك أن تكون الخردلة التي تشاهدها قد داخلتها أفراد جمل لو لم تتداخل لكانت جبالًا؟!.

وفسادُ ما قاله النَّظَّامُ معلومٌ على الضرورة ؛ فإنَّا نضطرُّ إلى أن الذي خَتَمْنَا معه الخطابَ هو الذي فاتحناهُ بالخطاب. وما صار إليه النَّظَّامُ يُفْضِي إلى أن لا يموتَ حَيٌّ ولا يحيا مَيِّتٌ ؛ فإن الذي ماتَ غيرُ الذي كان حَيًّا قبل موته ، ويلزمُهُ جوازُ كونِ شخصٍ واحدٍ في حالتين متعاقِبتين في الشرق والغرب ، بأن يُوجَدَ في الحالِ الثانيةِ في الغَرْبِ مع كونه في الحالة الأُولى بالشرق.

فإنْ عارَضَنَا النَّظَّامُ بالأعراض والألوان ؛ فسنتكلَّمُ في استحالةِ بقائِها ، وفي الفَرْقِ بينها وبين الجواهر ، والإنسانُ لا يُحِسُّ في كل لحظةٍ تَخَلُّلَ عدمٍ ووجودٍ.

مَسْأَلَةٌ

❁ فإن قيل: إذا حكمتُم بأن مِنْ خَاصِّ وَصْفِ الجوهرِ التحيُّزَ ، فأَثْبِتُوا معناه ومعنى الحيِّزِ؟

❁ قال القاضي: المتحيِّزُ: هو الجِرْمُ ، أو: الذي له حَظٌّ مِن المساحة ، أو: الذي لا يُوجَدُ بحيْثِ وجودِهِ جوهرٌ.

وقال الأستاذُ: المتحيِّزُ: ما هو في تقديرِ مكانٍ ، أو: ما يَشْغَلُ الحَيِّزَ ، ومعنى شَغْلِ الحَيِّزِ: أنه إذا وُجِدَ في فراغٍ أَخْرَجَهُ مِنْ أن يكونَ فراغًا.

وقال بعضُهم: الحَيِّزُ: إنما هو تقديرُ مكانٍ بجوهر.

وقال الإمامُ: الحَيِّزُ: هو المُتَحَيِّزُ نَفْسُهُ ، ثم إضافةُ الحَيِّزِ إلى الجوهرِ كإضافة الوجود إليه[١].

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ص١٥٦.

* فإن قيل: هَلَّا قلتُم: إن المُتحيِّزَ مُتَحَيِّزٌ لمعنى، كما أن الكائنَ كائنٌ لمعنى!

* قلنا: تَحَيُّزُهُ نَفْسُهُ أو صفةُ نَفْسِهِ عند مَنْ يقولُ بالأحوال، وكونُه متحيِّزًا راجعٌ إلى نفسه، وكذلك كونُه جِرْمًا، وذلك لا يختلِفُ وإن اختلفَتْ أكوانُه وأعراضُه. ولو كان تحيُّزُه حكمًا مُعَلَّلًا لَوَجَبَ أن يَثْبُتَ له حكمُ الاختلاف عند اختلافِ الأكوان، فلما لم يختلِفْ كونُه جِرْمًا دَلَّ أنه ليس مِن موجَبات الأكوان. والاختصاصُ بالجِهات لَمَّا كان مقتضى الأكوانِ كان في حكمِ الاختلاف.

* فإن قيل: الجوهرُ لا يخلو عن الكَوْنِ، كما لا يخلو عن وَصْفِ التَّحَيُّزِ.

* قلنا: قد أوضحنا: أن تحيُّزَهُ نَفْسُهُ، ولا يتميَّزُ وجودُه عن وجود العَرَضِ إلا به، ومَنْ صارَ إلى أن تحيُّزَهُ صفةُ نَفْسِه، فيقولُ: صفةُ النفسِ تُلازِمُ النفسَ ولا تُعْقَلُ النفسُ دونها، وصفةُ المعنى يجوزُ تقديرُ النفسِ دونها، وكونُ الجوهرِ متحيِّزًا بمثابة كونِهِ ذاتًا وشيئًا.

ثم التحيُّزُ قضيةٌ[1] واحدةٌ يَجِبُ لزومُها ما ثبتت النفسُ، والكونُ اسمٌ يَقَعُ على أجناسٍ مختلفةٍ[2]، ولو رُدَّ الكلامُ إلى التعيينِ فما مِنْ ضَرْبٍ من الأكوانِ يُعَيَّنُ إلا ويجوزُ تقديرُ عدمِه بضِدِّه أو بمِثْلِه بَدَلًا منه مع بقاءِ الجوهر. وكذلك القولُ في اقترانِ العلمِ والألمِ في حَقِّ الحَيِّ عند انتفاء الآفات[3]: أنه

---

(١) في الشامل لإمام الحرمين ص١٥٨: صفة.

(٢) زاد في الشامل ص١٥٨: وليس يتعين فيه وصف.

(٣) عبارة إمام الحرمين ﷺ في الشامل ص١٥٨ هكذا: وكذلك إن ألزمنا السائل اقتران العلم والألم في حق الحي مع انتفاء الآفات، فسبيل الجواب: أنه لا يتعين...

لا يتعيَّنُ بمقارنةِ الألم عِلْمٌ ؛ حتىٰ لا يجوزَ تقديرُ مِثْلِهِ بَدَلاً منه ، والكونُ إنما يَفْتَقِرُ إليه الجوهرُ ؛ لتعيينِ المكان والجهة .

❊ **فإن قيل**: فاجعلوا عِلْمَ اللهِ تعالىٰ مِنْ صفةِ نفسه ؛ إذ لا يُعْقَلُ وجودُه سبحانه دونه .

❊ **قلنا**: عَدَمُ العلمِ ما امتنعَ مِن حيثُ إنه صفةُ النفسِ ، وإنما امتنعَ مِنْ حيثُ وَجَبَ قِدَمُهُ .

والذي يُحَقِّقُ ما قلناهُ: أنه لا يُتَصَوَّرُ العلمُ بحقيقةِ الجوهر مع الجهلِ بتحيُّزِهِ وحَجْمِيَّتِهِ ، ويَصِحُّ العلمُ بوجودِ الباري سبحانه قَبْلَ العلم بعلمِه .

وقد صارَ أصحابُ الهَيُولَىٰ إلىٰ أن التحيُّزَ مِن الصُّوَرِ والأعراض ، وقد كان جوهرًا دونه ، وسيصيرُ جوهرًا دونه إذا عادَ إلىٰ الهَيُولَىٰ .

وهذا الذي قالوهُ باطلٌ ؛ لِمَا بَيَّنَّا أن تحيُّزَهُ جِرْمُهُ ، وجِرْمٌ غيرُ متحيِّزٍ غيرُ معقول . ثم الهَيُولَىٰ غيرُ متميِّزٍ عن النَّفْسِ والعَقْلِ عندهم .

❊ **فإن قالوا**: له صَلاحيةُ التحيز .

❊ **قلنا**: إن كانتْ الصلاحيةُ حكمًا ثابتًا فهو صورةٌ ، والهَيُولَىٰ لا صورةَ له عندكم .

ونقولُ لهم: إنْ جازَ أن يتحيَّزَ ما لا يتحيَّزُ ، جازَ أن تَتَحَيَّزَ الأعراضُ والنفسُ والعقلُ ، ولو جازَ خروجُ ما هو متحيِّزٌ عن التحيُّزِ ، جازَ دخولُ ما لا يتحيَّزُ في التحيُّزِ .

ونقولُ لهم أيضًا: الهَيُولَىٰ لا قُطْرَ له ، فإذا تَحَيَّزَ اقتضَىٰ قُطْرًا ، وهو

موجودٌ في الحالتين ، ثم استحال اختصاصُه ببعضِ الأحياز وفاقًا ؛ لتساوي الأحيازِ في حقه ، فلا معنىٰ للاختصاصِ إذًا دون إيثارِ مُؤْثِرٍ ، وإذا لم تُسْنِدُوا ذلك إلىٰ المُؤْثِرِ عُلِمَ بطلانُ تقديرِ الهَيُولَىٰ .

وإذا فَرَضْنَا قُطْرًا خاليًا محفوفًا بأجرامٍ مُتَرَاصَّةٍ ثم وَجَدْنَاهُ مشغولًا ، أو وَجَدْنَاهُ مشغولًا ثم رأيناه خاليًا ، فلا بُدَّ مِنْ أحدِ أمرين: إما القولُ بحدوثِ (٢٥/ف) الجِرْمِ وتجدُّدِهِ في هذا القُطْرِ وعَدَمِهِ في القُطْرِ الآخَرِ ، وإما استحالةُ هذا التقديرِ ، وهم لا يقولون بالحدوث والعَدَم ؛ فبَطَلَ تقديرُ الهَيُولَىٰ ، وثَبَتَ أن الموجودَ الشاغلَ للقُطْرِ لا يُزَايِلُ قُطْرَهُ إلا بقُطْرٍ آخَرَ .

فثَبَتَ: أن الذي تَخَيَّلَهُ أفلاطونُ وأتباعُه خروجًا عن التحيُّزِ إنما هو انتقالٌ مِنْ قُطْرٍ إلىٰ قُطْرٍ ، وكلُّ موجودٍ لا يُنَاسِبُ القُطْرَ يستحيلُ عليه القُرْبُ والبُعْدُ والمجاوَرةُ والمفارَقةُ ، وكلُّ ما يُنَاسِبُ القُطْرَ لا يُعْقَلُ إلا مُبَايِنًا أو مُمَاسًّا .

فهذه جُمَلٌ مُقْنِعَةٌ في أحكامِ الجواهر ، ونحن الآنَ نَخُوضُ في تمهيدِ حَدَثِ العالَمِ ، بعون الله تعالىٰ وتوفيقه .



القولُ
في حَدَثِ العالَمِ

قال الشيخُ الإمامُ رضي الله عنه: حَدَثُ العالَمِ[1] ينبني على أصولٍ، منها: إثباتُ الأعراضِ، وإثباتُ حَدَثِها، وإثباتُ استحالةِ تَعَرِّي الجواهرِ عنها، ومنها: إثباتُ استحالةِ حوادثَ لا أَوَّلَ لها. فإذا ثَبَتَتْ هذه الأصولُ؛ تَرَتَّبَ عليها: أن الجوهرَ لا يَسْبِقُها، وما لا يَسْبِقُ الحوادثَ حادثٌ[2].

قلتُ: ومِن المتكلمين مَنْ سَلَكَ طريقةً أخرى، فقال: العالَمُ جواهرُ وأعراضٌ، فدليلُ حُدوثِ الأعراض: تعاقُبُها على الجواهر، ودليلُ حُدوثِ الجواهرِ والأجسامِ: استحالةُ سَبْقِها جِنْسَ الأكوانِ المُحْدَثةِ أو استحالةُ سَبْقِها الحوادثَ، وما لا يَسْبِقُ الحوادثَ حادثٌ لا مَحالةَ[3].

وقَوْلُنا: «إن الجسمَ لم يَسْبِقْ الأعراضَ الحادثةَ» يشتملُ على ثلاثِ دعاوى: إثباتِ الأعراضِ، وأن الجسمَ ما سَبَقَها، وأنهما مُحْدَثان. وقولُنا: «ما لا يَسْبِقُ الحادثَ حادثٌ» يشتملُ على دعوى واحدةٍ؛ فصارت الدعاوى أربعةً.

---

(١) في الإرشاد للجويني ص١٧: حدث الجواهر.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٧.

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني ص٤١.

القولُ
في إثباتِ الأعراضِ

قال الإمامُ: الإسلاميونَ بأجمعهم أثبتوا الأعراضَ علىٰ الجُمْلَةِ، وإن اختلفوا في التفاصيلِ، ونُقِلَ عن ابن كيسان الأَصَمِّ أنه قال: لا موجودَ إلا الجواهرُ، وقال النَّظَّامُ: الجواهرُ عُنْصُرُها الأعراضُ، وهي هي إلا الحركةَ؛ فإنها تَعْرِضُ علىٰ الجوهر[١].

ولا سبيلَ لعاقلٍ إلىٰ إنكار جميع الأعراض، إلا أن الأوائلَ ربما ينكرون بعضَها، فمما أنكروه: الأكوانُ[٢]، ومَنَعُوا كونَها جِنْسًا بنفسها زائدةً علىٰ وجودِ الجواهر. ولا سبيلَ إلىٰ نَفْيِ ما هو محسوسٌ، كالألم واللذة والجوع والعطش والحرارة والبرودة ونحوها.

ثم الأعراضُ أجناسٌ، فمنها: ما لا يُشْتَرَطُ في ثبوتها الحياةُ، وذلك كالألوان، والطُّعُومِ، والروائحِ، والحرارةِ والبرودةِ، واللِّينِ والخُشُونةِ.

ومنها[٣]: الأكوانُ، وهي: الحَرَكاتُ، والسَّكَناتُ، والاجتماعُ، والافتراقُ. والكَوْنُ: ما يُخَصِّصُ الجوهرَ بمكانٍ أو تقديرِ مكانٍ.

قال الإمامُ: وكنا علىٰ أن نَذْكُرَ فُصُولًا هاهنا في الأكوان، ثم رأينا

(١) زاد في الشامل ص١٦٨: وليست من الجوهر.

(٢) في الغنية للشارح ١/٢٩٧: وصار بعض المخالفين إلىٰ نفي الأعراض أصلًا، ومنهم من ينفي الأكوان.

(٣) أي: مما لا يشترط في ثبوتها الحياة.

تأخيرَها إلىٰ نفي التجسيم ؛ تسهيلًا علىٰ المبتدئين .

وما يُشْتَرَطُ في ثبوته الحياةُ ، كالعلمِ والقدرة والإرادة والإدراك وأضدادِها ، وكالألمِ واللذة ونحوهما .

وسبيلُ الدليلِ علىٰ إثباتِ الأعراض ـ وأَهَمُّها الأكوانُ ـ أن نَسْرُدَ الطريقةَ التي ذَكَرَها الإمامُ في «الإرشاد» ، ثم نُثْبِتُ عليها أسئلةً تَلِيقُ بهذا المختصر .

قال الإمامُ: إذا رأينا جوهرًا ساكنًا ، ثم رأيناهُ مُتحرِّكًا مختصًّا بالجهة التي انتقلَ إليها ، مُفَارِقًا للتي انتقلَ عنها ، فعلىٰ اضطرارٍ نَعْلَمُ أن اختصاصَه بجهتِه مِن الممكنات وليس مِن الواجبات ؛ إذ لا يستحيلُ تقديرُ بقاءِ الجوهرِ في الجهةِ الأولىٰ ، والحكمُ الجائزُ ثبوتُه والجائزُ عدمُه ، إذا تَخَصَّصَ بالثبوتِ بَدَلًا مِن الانتفاء المجوَّزِ ؛ افتقرَ إلىٰ مُقْتَضٍ يقتضِي له الاختصاصَ ، وذلك أيضًا معلومٌ علىٰ البديهة .

فإذا تَقَرَّرَ ذلك ؛ لم يَخْلُ المقتضِي مِنْ أن يكونَ نَفْسَ الجوهر أو زائدًا عليه ، وباطلٌ أن يكونَ المقتضِي نَفْسَ الجوهرِ ؛ إذ لو كان كذلك لاخَتَصَّ بالجهةِ التي فَرَضْنَا الكلامَ فيها ما دامت نَفْسُهُ ، ولاستحالَ عليه الزوالُ عنها والانتقالُ إلىٰ غيرها ؛ فثبت أن المقتضِي زائدٌ علىٰ الجوهر ، ثم الزائدُ عليه يستحيلُ أن يكون عَدَمًا ؛ إذ لا فَرَقَ بين نَفْيِ المقتضِي وبين تقدير مقتضٍ منفيٍّ .

وإذا وَضَحَ كونُ المقتضِي ثابتًا زائدًا علىٰ الجوهر ؛ لم يَخْلُ مِنْ أن يكونَ مِثْلًا له أو خِلافًا ، ويَبْطُلُ أن يكونَ مِثْلَهُ ؛ فإن مِثْلَ الجوهرِ جوهرٌ ، ولو اقتضىٰ جوهرٌ اختصاصًا بجوهرٍ غيرِه بجهةٍ ، لاستحالَ اختصاصُهُ بتلك الجهةِ مع تقديرِ انتفاءِ الجوهرِ الذي قُدِّرَ مُقْتَضِيًا ، وليس الأمرُ كذلك ، ثم ليس أحدُ

الجوهرين بأن يكون مُقْتَضِيًا اختصاصًا أَوْلَىٰ مِن الثاني.

فإذا ثَبَتَ المقتضِي الزائدُ علىٰ الجوهر وتَقَرَّرَ أنه خِلافُهُ؛ لم يَخْلُ مِنْ أن يكونَ فاعلًا مُختارًا أو معنًىٰ مُوجِبًا، فإن كان معنًىٰ مُوجِبًا تَعَيَّنَ قيامُه بالجوهر المختصِّ بجهته؛ إذ لو لم يكن له به اختصاصٌ لَمَا كان بإيجابِ الحكمِ له أَوْلَىٰ[1]، والذي وَصَفْنَاهُ هو العَرَضُ الذي ابتغيناهُ. وإن قُدِّرَ تقديرُ المُخَصِّصِ فاعلًا ـ والكلامُ في جوهرٍ مستمرِّ الوجود ـ كان ذلك مُحالًا؛ إذ الباقِي لا يُفْعَلُ، ولا بد للفاعلِ مِنْ فعلٍ؛ فخرجَ مِنْ مضمونِ ذلك: ثبوتُ الأعراض، وهو مِنْ أَحَقِّ الأغراض في إثبات حَدَثِ العالَمِ[2].

❖ **فإن قيل**: لِمَ قلتُم: إن اختصاصَ الجوهر بجهته مِن الممكنات؟ ولِمَ ادَّعَيْتُم الضرورةَ فيه؟

※ **قلنا**: إنما نَدَّعِي عِلْمًا ضروريًّا صادرًا عن النظر العقلي؛ وذلك أن الجسمَ إذا اسْتَقَرَّ في قُطْرٍ زمانًا مِن الدهر، لم يكن مستحيلًا في العقل بقاؤُه في ذلك القُطْرِ ساعةً أخرىٰ، ولم يَجِبْ انتقالُه في هذا الوقت مع تساوي الأوقات، وليس يَبْعُدُ في حكمِ العقل أن ينتقِلَ قبل هذا الوقت بوقت آخر؛ فقد انتفىٰ الوجوبُ وتَحَقَّقَ الجوازُ إذًا.

❖ **فإن قيل**: لِمَ قلتُم: إن اختصاصَهُ بجهته إذا لم يكن لنفسه وَجَبَ أن يكونَ لِمُقْتَضٍ؟ وما أنكرتُم مِنْ ثبوتِ هذا الحكمِ لا لِمُقْتَضٍ ولا للنفسِ؟ وقد اعترفتُم بكونِ هذا الحكم مِن الجائزاتِ، وإنما وقع ما وقع لجوازه.

※ **قلنا**: المصيرُ إلىٰ ثبوتِ الأحكام الجائزة مع انتفاءِ المُقْتَضِياتِ قُرْبٌ

---

(١) زاد في الإرشاد ص١٩: من إيجابه لغيره.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص١٨.

مِنْ جَحْدِ الضرورات؛ فإنا لو قَدَّرْنَا جوهرًا مُخْتَصًّا بجهةٍ أبدًا مِنْ غيرِ أَوَّلٍ، كما قَدَّرَهُ الخَصْمُ، ثم نُقَدِّرُهُ زائلًا عن جهتِهِ في وقتٍ مخصوصٍ مع تجويزِ ذلك قبله وبعده، فمَنْ زَعَمَ أن الحكمَ الذي زالَ في هذا الوقت المخصوص ـ مع جوازِ أن يَسْتَمِرَّ ويَدُومَ، ومع[1] جوازِ أن يُقَدَّرَ زوالُهُ قبله أو بعده ـ ثابتٌ مِنْ غيرِ مُقْتَضٍ؛ فقد نَاكَرَ المعلومَ بديهةً.

ويَتَّضِحُ ذلك بأمثلةٍ، منها: أن يقالَ: سبيلُ تجويزِ جوهرٍ واحدٍ في جهةٍ مخصوصةٍ كسبيلِ تجويزِ غيرِه، فإنْ أَنْكَرَ الخصمُ ذلك، قُطِعَ الكلامُ عنه؛ فإنَّا نعلمُ اضطرارًا تساويَ وَجْهِ الجواز في الجوهرين فصاعدًا.

وإذا ثَبَتَ ما قلناهُ؛ فيلزمُ الخصمُ على طَرْدِ ما قالَهُ أن يقولَ: إذا اختُصَّ جوهرٌ بحيِّزٍ لا لِمُقْتَضٍ مع اختصاصِ ذلك بوقت دون وقت؛ فيجوزُ أن يَنْضَمَّ إليه ثانٍ وثالثٌ إلى أن يَصِيرَ على هيئةِ القَصْرِ، ويتفقُ كلُّ ذلك في وقتٍ واحدٍ بلا مُقْتَضٍ ولا مُؤْثِرٍ، والخروجُ إلى ذلك جَحْدُ البديهةِ.

وقد أجابَ الأستاذُ أبو إسحاقَ عن أصل السؤال بما يَدْرَؤُهُ ـ وهو يستقل دليلًا في إثبات الأعراض ـ فقال: إذا رأينا الجوهرَ لابثًا ثم رأيناه يتحركُ، أو رأيناه يتحركُ إلى جهة ثم رأيناه يتحركُ إلى جهة أخرى؛ فنُدْرِكُ بضرورةِ العقل تفرقةً بديهيةً. وكذلك القولُ في الذي رأيناه أسودَ ثم تَبَيَّضَ، وكذلك إذا لم يكن عالِمًا بالشيء ثم يصيرُ عالِمًا به، ويَطَّرِدُ ذلك في جملة الأحكام والمعاني.

فإنْ أَنْكَرَ الخصمُ دَرْكَ التفرقةِ قُطِعَ عنه الكلامُ، وإن اعترفَ بها بَنَيْنَا عليه غَرَضَنا، وقلنا: يستحيلُ الفَرْقُ بين الشيء ونفسه؛ إذ الشيءُ لا يُغايِرُ نفسَه ولا يخالفُه؛ فدل أن المخالفةَ المعلومةَ ضرورةً رجعت إلى موجودٍ زائدٍ على ذات

---

(١) في الأصل: مع. والتصحيح من الشامل للجويني ص١٧٢.

الجوهر ؛ والذي يُوَضِّحُ ذلك: أن مِن أصلِ الخصم: أن الجوهرَ في زواله علىٰ حاله في سكونه، فلو رجعت التفرقةُ إلىٰ نفسه لأُدْرِكَت التفرقةُ في دوام سكونه، إن ساغَ[1] مخالفةُ الشيءِ نفسَه.

وإذا اعترف الخصمُ بإثباتِ مُقْتَضٍ لهذا الحكم ؛ فلا يخلو: إما أن يكونَ مُقْتَضِيهِ نفسَه أو زائدًا عليه، وبَطَلَ أن يكونَ مُقْتَضِيهِ نفسَه ؛ إذ لو كان كذلك لَلَزِمَ ما دامت النفسُ، ولو كان كذلك لَمَا كان بعضُ الجهات أولىٰ مِن بعض ؛ إذ إضافةُ النفسِ إلىٰ بعضها كإضافتها إلىٰ سائرها، ثم الاختصاصُ بالجهاتِ يختلفُ، ونفسُ الجوهرِ لا يختلفُ ؛ فثبت: أن المقتضِي معنىً زائدٌ علىٰ ذاتِ الجوهرِ.

❊ **فإنْ قال قائلٌ**: ما أنكرتُم ممن يقولُ: إنما كان الجوهرُ متحرِّكًا ؛ لانتفاءِ السكون عنه ؟

❊ **قلنا**: هذا باطلٌ ؛ إذ ليس كلُّ ما ينتفي السكونُ (٢٦/ف) عنه وَجَبَ أن يكون متحرِّكًا، كالعَرَضِ والقديم.

❊ **فإن قيل**: العَرَضُ والقديمُ لا ينتفي السكونُ عنهما.

❊ **قلنا**: هذه الإضافةُ لا تُخْرِجُهُ عن كونه عدمًا، والعدمُ لا اختصاصَ له أصلًا ؛ فآلَ محصولُ الكلام إلىٰ أنه إنما كان متحرِّكًا ؛ لأنه كان فيه سكونٌ فانتفىٰ، وكان ساكنًا ؛ لأنه كان فيه حركةٌ فزالت، وفي ذلك إثباتُ الحركة والسكون، والتعليلُ بهما ـ وهما ثابتان مختصَّان بذاتِ مَنْ له الحكمُ ـ أَوْلَىٰ مِنْ تعليلِ حكمٍ ثابتٍ بالنفي.

---

(١) في الشامل لإمام الحرمين ص١٧٣: ولساغ.

❁ فإن قيل: ما المانعُ مِن أن يكونَ المقتضِي هو الفاعلَ، والفعلُ في هذه الصورة هو اختصاصَ الجوهرِ لا ذاتَه؟

❊ قلنا: لا معنىٰ للكونِ الذي يدومُ إثباتُه إلا اختصاصُ الجوهر بجهة مخصوصة، وإذا اعترفَ الخصمُ به وقَدَّرَهُ مفعولًا فهو المُبْتَغَىٰ والمرادُ.

❁ فإن قيل: اختصاصُ الجوهرِ ليس بعَرَضٍ، وإنما هو حالٌ يثبتُ بالقدرة مِن غير مُوجِبٍ.

❊ قلنا: هذا الأثرُ الذي أثبتموه إن لم يكن راجعًا إلىٰ نفس الجوهر ولم يكن عدمًا؛ وجبَ أن يكون موجودًا؛ إذ لا واسطةَ بين العَدَمِ والوجودِ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: مَنْ أَثْبَتَ الحالَ فإنه يجعلُها تابعةً للذات، ولم يقل: إنها تثبتُ تارةً وتنتفي أخرىٰ، ونحن نُدْرِكُ اختلافًا وتجدُّدًا، وبَطَلَ رَدُّ ذلك إلىٰ الجوهر نفسه؛ فلا بد مِن إثباتِ ذاتٍ تَرْجِعُ التفرقةُ إليها.

علىٰ أَنَّا نقولُ: أقصىٰ غَرَضِنا: أن يعترفَ الخصمُ بإثباتِ إلهٍ قادرٍ مُدَبِّرٍ للعالَمِ، وإذا اعترفَ به كفانا المؤونةَ.

ثم نقولُ: الغَرَضُ الأعظمُ إثباتُ حوادثٍ تتعاقبُ علىٰ الجوهر، بحيثُ لا يَسْبِقُها الجوهرُ، فإن اعترفَ الخصمُ به وسَمَّاها أحوالًا؛ آلَ النزاعُ إلىٰ التسمية.

❁ فإن قيل: اختصاصُ العَرَضِ بمحلٍّ مخصوصٍ كاختصاصِ الجوهرِ بجهةٍ مخصوصةٍ، فإن اقتضىٰ أحدُهما كَوْنًا اقتضىٰ الآخَرُ كذلك، وإن استغنىٰ أحدُهما عنه استغنىٰ الآخَرُ.

❊ قلنا: قال شيخُنا أبو الحسن في بعضِ كتبه: إن الأعراضَ اخْتُصَّتْ

بمَحالِّها ؛ لأعيانها ، فلا يجوزُ تقديرُها في غير مَحالِّها بَدْءًا وعَوْدًا ؛ فإنها لو أُعِيدَتْ فإنما تُعَادُ في مَحالِّها ، بخلاف الجواهر ؛ فإنها لو اخْتُصَّتْ بجهاتها ؛ لأنفسها ، لَلَزِمَ حكمُ النفس ما دامت النفسُ .

وهذا الجوابُ وإن اندفعَ السؤالُ به ، فإنه يَجُرُّ تشغيبًا ؛ لأنه يُؤدِّي إلى الحكم باختلاف سوادين أو بياضين أو نحوهما في محلَّين ؛ لاختلافهما في صفة النفس ؛ فإن صفةَ نَفْسِ كلِّ عَرَضٍ اختصاصُه بما اخْتُصَّ به مِن محلِّه على هذا الوجه .

وهذا الجوابُ غيرُ مَرْضِيٍّ عندنا ؛ لِما بَيَّنَّا من القَدْحِ في التماثل .

والجوابُ الصحيحُ: أن نقول: إنما يَخْتَصُّ العَرَضُ بمحلِّه لِقَصْدِ قاصدٍ إلى تخصيصه بذلك المحل ، ولو خَصَّصَهُ بمحلٍّ آخَرَ لجاز ؛ فقد ثبت لاختصاصِ العَرَضِ بمحلِّه مُقْتَضٍ ، وهو قَصْدُ الفاعل ، وليس يتحقَّقُ ذلك في الجوهر ؛ فإنه في حالِ بقائه غيرُ مقدور ، فلا تتعلَّقُ القدرةُ به ولا الإرادةُ ، وليس للعَرَضِ حالُ بقاءٍ ، بل يَحْدُثُ في المحلِّ وينتفِي ويَخْلُفُهُ عَرَضٌ آخَرُ .

❁ فإن قيل: إن استمرَّ لكم الفَرْقُ ببقاءِ الجوهر واستحالةِ بقاء العَرَضِ ، فلو فَرَضَ فارِضٌ الكلامَ في حالِ[1] حدوث الجوهر ، فإنه متعلَّقُ القدرةِ حينئذٍ كالعَرَضِ ؛ أفتقولون: إنه يَخْتَصُّ في تلك الحالة بجهته بإرادةِ الفاعلِ كالعَرَضِ ؟

❁ قلنا: لا سبيلَ إلى هذا الحكم ؛ فإن حُكْمَ الاختصاص في الحالة الأُولى كحُكْمِ الاختصاص في الحالة الثانية ، وإذا خَرَجَ أحدُ الاختصاصَيْنِ عن اقتضاءِ القَصْدِ ، فالذي هو مِثْلُهُ خارجٌ عن اقتضائِهِ أيضًا ، وليس للعَرَضِ

(١) يعني: في أول حال حدوث الجوهر . انظر: الشامل للجويني ص١٧٥ .

حالتان. والجوهرُ ينتقلُ عن مكانه الذي اخْتُصَّ به أَوَّلًا إلىٰ غيره، وليس إذ ذاك متعلِّقًا للقدرة والإرادة، والاختصاصُ كالاختصاصِ.

❊ فإن قيل: مُعَوَّلُكُمْ في إثبات المعاني علىٰ التَّاراتِ، ولقد نَقَضْتُم هذا الأصلَ علىٰ أنفسكم بأشياءَ، منها: أنكم تقولون: الرَّبُّ سبحانه كان عالِمًا بعَدَمِ العالَمِ، ثم صار عالِمًا بوجوده، ورائيًا ومُدْرِكًا بعد أن لم يكن كذلك، لا لمعنىٰ ولا لِمُقْتَضٍ مُتَجَدِّدٍ.

❊ قال الشيخُ الإمامُ: النظرُ العقليُّ يَتَنَزَّلُ منزلةَ الإبصار، ومَنْ أَبْصَرَ شيئًا فقد أَدْرَكَهُ وأَبْصَرَهُ حقيقةً، ولا اعتراضَ عليه فيه؛ كذلك الدليلُ العقليُّ تقسيمٌ ضروريٌّ، ويَجِبُ فيه تَعَيُّنُ أحدِهما، ومَنْ تَنَبَّهَ لأمرٍ فقد عَرَفَهُ، فإنْ تَعَذَّرَ عليه الانفصالُ في مشكلةٍ عن مسألةٍ أخرىٰ، فذلك لا ينعكسُ علىٰ أصله بالإبطال، بل يتريَّثُ في ذلك ويجتهدُ في تمهيدِ عُذْرٍ فيه. وهاهنا قد عرفتُم ما أجريناهُ، ثم ينشأُ لكم بعد العلمِ به إشكالٌ في مسألة أخرىٰ؛ لظنٍّ ظننتُمُوهُ: أن سبيلَ النظر العقلي كسبيلِ النظر الشرعي، ولا يجوزُ في العقليَّاتِ معارضةُ مذهبٍ بمذهبٍ، نعم إذا انتهينا إليه يَلْزَمُنَا طَرْدُ الدليلِ والتوقُّفُ فيه.

قلتُ: وهذا الذي ذَكَرَهُ الإمامُ مُطَّرِدٌ في شُكُوكِ النَّظَّامِ في إثباتِ الجوهر والجزءِ الفَرْدِ؛ فإن الذي عَوَّلْنَا عليه في تلك المسألةِ يُفِيدُ العِلْمَ مطلقًا، والعِلْمُ إذا حَصَلَ فلا ينتفِي بشكوكٍ تُورَدُ في غير ذلك المسلكِ؛ لِبُعْدِهِ عن تصوير الوَهْمِ.

ثم الجوابُ عن السؤالِ مِنْ أَوْجُهٍ، منها: أن نقولَ: هذا السؤالُ إنما يلزمُنا لو حَكَمْنَا بتجَدُّدِ الحُكْمِ أو الحالِ علىٰ ذاتِ الإله سبحانه، وذلك مستحيلٌ، وإضافةُ العلمِ القديمِ إلىٰ معلومٍ كإضافته إلىٰ معلومٍ، ولا يختلفُ العلمُ

لاختلافِ المعلومِ، وهو بمثابةِ إضافةِ وجودِ الإلهِ سبحانه إلىٰ وجودِ المُحْدَثات وتَجَدُّدِها، فليس يقتضِي ذلك مناسبةً[(١)]. والعلمُ القديمُ لا يُعْقَلُ فيه الاختصاصُ، بل يتعلَّقُ بجميعِ المعلومات علىٰ ما هي عليها؛ فإنها صفةٌ مُتَهَيِّئَةٌ لِدَرْكِ ما تعرِضُ عليه، فالمعلوماتُ تتجدَّدُ والعلمُ القديمُ لا يَتَجَدَّدُ.

ولَسْنَا نقولُ: إنه سبحانه لم يَكُنْ مُدْرِكًا فصارَ مُدْرِكًا، لكن نقولُ: لم تَكُن الكائناتُ قبل وجودِها مُدْرَكَةً مسموعةً مُبْصَرةً لله سبحانه، لكنها صارت مُبْصَرةً مسموعةً في حال الوجود، والسمعُ والبصرُ صفتان مُتَهَيِّئَتان لِدَرْكِ ما يَعْرِضُ عليها[(٢)]. وإنْ تَوَهَّمَ السائلُ اختلافًا، فذلك راجعٌ إلىٰ المعلومات والمتعلَّقاتِ وتجدُّدِها، لا إلىٰ العلم والإدراك.

ويجوزُ أن يَرْجِعَ الاختلافُ إلىٰ الصِّيَغِ والعِبَارات المستعملةِ الموضوعة لأهل اللسان عند اختلاف المعلوم والمُدْرَك؛ فيقالُ: كان عالِمًا بالعَدَمِ بأن سيكون، ثم يُوصَفُ بأنه عالِمٌ بالوجودِ والوقوعِ. فالعباراتُ تختلفُ عن هذه الأحوال، والسِّرُّ فيه: أن وَصْفَ المعلومِ لا يُعَلَّلُ بصفةٍ في العلم، فالعلمُ يتعلَّقُ بالمعلومِ لنفسه: عَدَمًا كان المعلومُ أو وجودًا، والعَدَمُ والوجودُ إخبارٌ عن المعلومِ لا عن العلمِ.

ومِنْ أصحابِنا مَنْ شَبَّهَ اختلافَ متعلَّقاتِ الصفاتِ بتبدُّلِ مُحاذِياتِ الجسمِ ومُنَاظِرِها وقُرْبِها وبُعْدِها، وتلك إضافاتٌ لا تُعَلَّلُ.

فنحنُ في الجواب عن السؤال: بينَ أن نَمْنَعَ الاختلافَ ـ أعني: اختلافَ الحُكْمِ والحالِ علىٰ ذاتِ القديم سبحانه ـ وبين أن نَلْتَزِمَهُ ونَرُدَّهُ إلىٰ المعلومِ

(١) في الغنية للشارح ١/٣٠٢: فليس يقتضي ذلك تجدد حكم للإله سبحانه.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب: عليهما.

والمُدْرَكِ؛ فنقولُ: لَمْ يُوصَف الربُّ سبحانه بأنه كان في الأزل عالِمًا بوجودِ العالم؛ لِتحقُّقِ عَدَمِ العالَمِ، ثم يُوصَفُ بذلك لِتحقُّقِ الوجود، فإن التَزَمْنَا الاختلافَ أَثْبَتْنَا المعنى، وهو وجودُ العالَمِ والمُدْرَكِ.

❊ **فإن قيل**: الجوهرُ في حالِ حُدُوثِهِ مُبْتَدَأٌ، وهو في حالِ بقائِهِ لا يُسَمَّى مُبْتَدَأً، فاختلفَ الحكمُ لا لمعنًى؟

❊ **قلنا**: قال الأستاذُ أبو إسحاق: «الحادثُ يَتَمَيَّزُ عن الباقي بِكَوْنٍ هو في حُكْمِ الضد للبقاء»؛ فأَثْبَتَ للحادثِ في حالِ حدوثه معنًى.

وهذا غيرُ مَرْضِيٍّ عندنا، بل إنه مُبْتَدَأُ الوجودِ لعينه في جميع أحواله، ونُسَمِّيهِ حادثًا أبدًا، وكان في حال حدوثه مُبْتَدَأً مقدورًا، وفي سائر أحواله مُحْدَثٌ غيرُ مقدورٍ.

❊ **فإن قيل**: لم يكن[1] في ابتداءِ وجودِهِ قديمًا، ثم صار قديمًا لا لمعنًى؟

❊ **قلنا**: مِن أصحابنا مَنْ قال: القديمُ قديمٌ لمعنًى هو القِدَمُ، كالباقي فإنه باقٍ ببقاءٍ.

والصحيحُ: أنه قديمٌ لنفسه؛ لأنه بنفسه يتقدَّمُ على غيره، وقد تُوجَدُ نفسُه غيرَ باقٍ[2]، وهو حالةَ الحدوث، واسمُ القديمِ وإن كان مُسْتَفتحًا له[3] فإنه يَنْعَطِفُ على أَوَّلِ وجوده؛ لأنه بنفسه يتقدَّمُ، واسمُ الباقي لا يَنْسَحِبُ على ما قبله.

---

(١) يعني: الجوهر. انظر: الغنية للشارح ١/٣٠٣.

(٢) في الغنية للشارح ١/٣٠٣: بخلاف الباقي، فإنه قد توجد نفسه غير باق.

(٣) في الغنية للشارح ١/٣٠٣: وإن كان متجدداً.

* **فإن قيل:** لم يكن فانيًا، فصارَ فانيًا لا لمعنًى؟

* **قلنا:** الفاني هو المعدومُ، وهي نَفْيٌ مَحْضٌ، ولا يَلْزَمُ تعليلُه بمعنًى ثابتٍ.

* **فإن قيل:** إذا أَعْدَمَ اللهُ تعالىٰ شيئًا ثم أَعَادَهُ، فقد تَجَدَّدَ عليه الحُكْمُ؟

* **قلنا:** قال بعضُ أصحابنا: إنه يَصِيرُ مُعَادًا لمعنًى؛ (٢٧/ف) ولذلك لم يُجِزْ إعادةَ الأعراضِ.

والصحيحُ: أن الإعادةَ ليست معنًى زائدًا على ذاتِ المُعَادِ؛ فإن المُعَادَ هو عينُ الذي ابْتُدِئ أولًا لم تتغير صفتُه، وتَخَلُّلُ العَدَمِ لم يَقْتَضِ له صفةً؛ فإن العَدَمَ نَفْيٌ مَحْضٌ لا اقتضاءَ له، ولكنه لَمَّا أُعِيدَ اسْتَجَدَّ اسمًا فَسُمِّيَ مُعَادًا، وذلك لَقَبٌ، ولا تعويلَ في الحقائق على الألقاب، فهو في الحالةِ الثانيةِ ـ إذا أُعِيدَ ـ مُبْتَدَأٌ ثانٍ، فليسَ إلا إضافةُ الثاني إلى الأول، والإضافةُ لا تُعَلَّلُ، فهو مُبْتَدَأٌ في الأولى وفي الثانية، ولم يختلف عليه الحكمُ.

وليس هذا كالجوهرِ إذا تَحَرَّكَ بعدما كان ساكنًا؛ فإنه يختلفُ عليه الحكمُ مع اتحاد الذات اختلافًا لا يَرْجِعُ إلى نفسه.

واعْلَمْ أن هذه الدلالةَ لا تستقيمُ على أصولِ المعتزلة؛ فإن الجُبَّائيَّ وابنَهُ صارا إلى نفي الإدراك، وقالا: المُدْرِكُ هو الحَيُّ الذي لا آفَةَ به، واختلافُ الحكمِ مع اختلاف الذات مُحَقَّقٌ؛ فإنه لم يكن مُدْرِكًا فصار مُدْرِكًا، كما لم يكن عالِمًا فصار عالِمًا، ولم يكن متحرِّكًا فصار متحرِّكًا.

وأَنْكَرَ ابنُ الجُبَّائي في بعض كتبه كَوْنَ العجزِ معنى، قال: وإنما هو انتفاءُ القدرة، وهكذا قال في الموت: إنه انتقاضُ البِنْيَةِ، وكذلك الألمُ يَهْدِمُ البِنْيَةَ،

وقال: الشَّكُّ ليس بمعنًى، هكذا قال في بعض مقالاته.

❊ **فإن عارضُونا وقالوا:** لا يستقيمُ على أصولكم إثباتُ الأعراضِ، إذا رُمْتُم إثباتَها باعتوارِ التَّاراتِ؛ فإنكم أثبتُّم صفاتٍ قديمةً لله تعالى مع استحالةِ التَّاراتِ عليه.

❊ **قلنا:** اعتوارُ التَّاراتِ يَدُلُّ على ثبوت المعاني، والدلالةُ شَرْطُها الاطِّرادُ، وليس مِنْ شَرْطِها الانعكاس؛ ولهذا قلنا: الفعلُ يَدُلُّ على وجودِ الفاعل واقتدارِه، وعدمُ الفعل لا يَدُلُّ على عدمِه ولا على عَجْزِه، وكذلك سبيلُ الدلالات. بخلافِ العِلَلِ؛ فإنها مُوجِباتٌ؛ فيُشْتَرطُ فيها الاطِّرادُ والانعكاسُ. وفي نَقْضِ العَكْسِ نَقْضُ الطَّرْدِ، وفيه بطلانُ الإيجابِ كما في نَقْضِ الطَّرْدِ بطلانُه. وإذا ثَبَتَ بالدليلِ كَوْنُ العِلْمِ علةً في كَوْنِ العالِمِ عالِمًا، فانعكاسُ العلة يُوجِبُ بطلانَ هذا الحكمِ وانتفاءَهُ عند عدمِ العلة، والدلالةُ كاشفةٌ وليست مُوجِبَةً.

ومِن الدليلِ على إثبات الأكوان: أن الواحدَ مِنَّا إذا قَدَرَ على الحركة والانتقال إلى بعض الجهات، وأَحَسَّ مِن نفسه اقتدارًا، فالقدرةُ لا بد لها مِن متعلَّقٍ، وليس متعلَّقُها نَفْسَ القادر ولا شيئًا مِن صفاته، سوى الكَوْنِ الذي يُسَمَّى حركةً. وكذلك إذا أَقْدَرَهُ اللهُ تعالى على الحركة تارةً وعلى السكون أخرى، فالمقدورُ هو الكَوْنُ؛ ولذلك الربُّ تعالى يَقْدِرُ على تحريكه وتسكينه.

فالمقدورُ لا مَحالةَ في هذه الصورة هو الكَوْنُ؛ إذ يستحيلُ أن يكونَ المقدورُ إيجادَ الجسمِ أو إيجادَ معنًى سوى الحركةِ والسكونِ، ويستحيلُ أن يكونَ المقدورُ إعدامَ معنى مِن الجسم؛ فإن فيه إثباتَ معنى، وذلك هو المُبْتَغَى. وكذلك إذا أرادَ المريدُ حركةَ شخصٍ وكَرِهَ سكونَه، أو أرادَ كَوْنَهُ في

البلد وكَرِهَ خروجَهُ منه، فلا متعلَّقَ للإرادة والكراهة إلا الكَوْنُ، وهو الحركةُ والسكونُ.

وتَطَّرِدُ هذه الطريقةُ في الأمرِ والنهيِ إذا كان حَقًّا صِدْقًا، وكذلك النفيُ يَرْجِعُ إلىٰ ما يَرْجِعُ إليه الإثباتُ.

❁ **فإن قال قائلٌ**: سبيلُ ما قلتُمُوه في النفي والإثبات سبيلُ قولِ القائل: «هذا سوادٌ وليس بحركةٍ»، أو: «هذا جوهرٌ وليس بعَرَضٍ»، فليس يتضمَّنُ النفيُ في هذه الصورة وأمثالِها نَفْيَ ذاتٍ.

❁ **قلنا**: ليس هذا وِزَانَ مسألتنا؛ فإن قولَه: «هذا سوادٌ وليس بحركةٍ» ليس نفيًا حقيقيًّا، وإنما أراد أنه خلافُ الحركة. وقولَه: «هذا الجوهرُ ليس بساكن» ليس مُنْبِئًا عن تثبيت [مخالفة][1] هذه الذات لذاتٍ أخرىٰ، بل اقتضت اللفظةُ نَفْيَ صفةٍ عن ذاتِ الجوهر، مِن غيرِ تَعَرُّضٍ لذاتٍ أخرىٰ تُخَالِفُ هذه. ولو حملنا قولَه: «ليس بساكن» علىٰ المخالفةِ قادنا ذلك إلىٰ عين[2] مرامِنا في إثبات الأعراض؛ إذ الشيءُ لا يُخالِفُ نفسَه.

ويمكنُ إثباتُ جملةِ المعاني بهذه الطريقة، أعني: طريقةَ الخبرِ عن النفي والإثبات.



(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل ص١٨٤.

(٢) قرأها ناسخ (س): غير. والمناسب للمعنىٰ ما أثبته.

القَوْلُ
في إثباتِ حُدُوثِ الأعراضِ

الذي صارَ إليه معظمُ الدَّهْرِيَّة: حدوثُ الأعراض مع اعتقاد قِدَمِ الجواهر؛ فصاروا إلىٰ إثباتِ حوادثَ لا أَوَّلَ لها، وأن الجواهرَ القديمةَ لم تَزَلْ مَحَلًّا للحوادث.

وصار آخرون إلىٰ أن الجواهرَ ـ وهي الهَيُولىٰ ـ كانت خاليةً عن الصُّوَر والأعراض، ثم حدثت الأعراضُ.

وسَنَرُدُّ علىٰ الفريقين، وغَرَضُنا الآنَ الرَّدُّ علىٰ فئةٍ صاروا إلىٰ قِدَمِ الأعراضِ.

وإثباتُ حدوثِ الأعراضِ ينبني علىٰ أصول:

* منها: إيضاحُ استحالةِ عَدَمِ القديمِ.

* ومنها: تقديرُ استحالةِ قيامِ الأعراضِ بأنفسها واستحالةِ قيامِ العَرَضِ بالعَرَضِ.

* ومنها: استحالةُ الانتقالِ علىٰ الأعراض.

* ومنها: الرَّدُّ علىٰ القائلين بالكُمُونِ والظُّهُورِ.

قال الإمامُ: والأَوْلَىٰ أن نَطْرُدَ دلالةً في حَدَثِ الأعراض، ونُورِدَ هذه الأصولَ في مَعْرِضِ الأسئلةِ، ونُثْبِتَ المقاصدَ منها في مَعْرِضِ الأجوبةِ؛

فنقولُ: الجوهرُ الساكنُ إذا تحرَّكَ فقد طرأت عليه الحركةُ ، ودَلَّ طُرُوءُها علىٰ حدوثها ، وانتفاءُ السكونِ ـ لطروئها ـ يَقْضِي بحدَثِ السكونِ ؛ إذ لو ثَبَتَ قِدَمُهُ لاستحالَ عَدَمُهُ.

* **فإن قيل:** بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يَزْعُمُ أن الحركةَ كانت كامِنةً فيه فظَهَرَتْ ، وانْكَمَنَ لظهورها السكونُ ؟

* **قلنا:** لو كانَ كذلك لاجتمع الضِّدَّان في المحل الواحد ، وكما نَعْلَمُ استحالةَ كَوْنِ الشيءِ متحرِّكًا ساكنًا ؛ فكذلك نَعْلَمُ استحالةَ اجتماعِ الحركة والسكون[1].

إذ لا حقيقةَ لثبوتِ الحركة في المحلِّ إلا كونُ المحلِّ متحرِّكًا به ، ولا معنىٰ لكونه متحرِّكًا إلا قيامُ الحركة به. علىٰ أن الحركةَ تُوجِبُ كونَ محلها متحرِّكًا لعينها ، فلو جاز ثبوتُها مِنْ غيرِ أن تُوجِبَ حكمَها ، لَلَزِمَ تجويزُ ذلك أبدًا فيها ، وذلك يَقْلِبُ جِنْسَها ويُحِيلُ حقيقتَها.

وقولنا بإيجابِ الحركةِ حكمَها فيه تَكَلُّفٌ ؛ فإنه يُوهِمُ فَصْلًا بين العلة والمعلول ، ولا فَصْلَ بينهما علىٰ رأي المحققين ؛ إذ تحرُّكُه وحركتُه واحدٌ ، إلا أن الأصحابَ تَوَسَّعُوا في العبارة ؛ رَوْمًا للتقريبِ والتسهيلِ.

ثم نقولُ: لو ظهرت الحركةُ مَرَّةً واسْتَكَنَّتْ أُخْرَىٰ ، لكان ذلك اعتوارَ حُكْمَيْنِ عليها ، وذلك يَقْتَضِي ثبوتَ نقيضين: يَقْتَضِي أحدُهما كَوْنَ الحركةِ باديةً ، ويَقْتَضِي الآخَرُ كَوْنَها مُسْتَكِنَّةً خافيةً ؛ فإن الدَّالَّ علىٰ ثبوت الأعراض تعاقُبُ الأحكامِ وتناوُبُها علىٰ الجواهر. ثم يلزمُ لو قَدَّرْنَا الظُّهُورَ والكُمُونَ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٠.

معنيين، ظهورُهما عند ظهورِ أثرهما أو كُمُونُهما[١]، ويتسلسلُ القولُ في ذلك[٢].

❊ **فإن قيل**: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إن الحركةَ الطارئةَ علىٰ الجوهر منتقِلةٌ إليه مِن جوهر آخر؟

❊ **قلنا**: لو كان كذلك لَلَزِمَ طَرَيانُ حالةٍ عليها لا تكونُ فيها انتقالًا، وذلك قَلْبٌ لجنسها، وذلك محالٌ. ولو انتقلَ الانتقالُ لافتقرَ إلىٰ انتقال، وكذلك القولُ في الانتقالِ المنتقِل وافتقارِه إلىٰ الانتقال؛ فيُؤدِّي إلىٰ ما لا يتناهىٰ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: إنما يَعْرِضُ اعتوارُ الأحكام، مِن الانتقال والظهور والكمون ونحوها علىٰ العَرَضِ، لو قُدِّرَ بقاؤُه ثم قيامُه بنفسه، وكِلا الأمرين ممتنعٌ في حق الأعراض.

❊ **فإن قيل**: لِمَ قلتُم: إن العَرَضَ لا يَقُومُ بنفسه، ولا يَقُومُ به العَرَضُ؟

❊ **قلنا**: إذا فَرَضْنَا الكلامَ في العِلْمِ ونحوِه فنقولُ: إذا قامَ بنفسه فلا يخلو: إما أن يُعْلَمَ به أو لا يُعْلَمَ به، فإنْ لم يُعْلَمْ به كان مُحالًا؛ لأن فيه انقلابَ حقيقته، وإنْ عُلِمَ به طُولِبَ القائلُ به بِذِكْرِ العالِمِ به وتعيينِه، فلا يَجِدُ إلىٰ إبدائِه سبيلًا.

وأيضًا: فإن العَرَضَ لو قام بنفسه لَقَبِلَ العَرَضَ؛ فإن المُصَحِّحَ لقبول المعاني القيامُ (٢٨/ف) بالنفس، وفي إبطالِ قيامِ العَرَضِ بالعَرَضِ إبطالُ قيامِهِ بنفسه.

---

(١) زاد في الإرشاد ص٢١: عند كمون أثرهما.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٠.

﴿ فإن قيل: لو كان المُصَحِّحُ لِقَبُولِ المعاني القيامَ بالنفس، لجاز أن يكون الباري سبحانه قابِلًا للحوادث؟

※ قلنا: لم يَسْتَحِلْ قيامُ الحوادثِ بذاته سبحانه مِنْ حيثُ كان معنًى، وإنما استحالَ لأمرٍ آخَرَ، سيأتي ذِكْرُهُ في موضعه.

﴿ فإن قيل: لِمَ أَحَلْتُم قيامَ العَرَضِ بالعَرَضِ؟

※ قلنا: إذا فَرَضْنَا الكلامَ في العِلْمِ فنقولُ: لو جازَ أن يقومَ به عِلْمٌ لِيكُونَ عالِمًا به، جازَ أن يقومَ به جهلٌ؛ إذ سبيلُ قيامِ أحدِهما كسبيلِ قيامِ الثاني، وما يَقْبَلُ العلمَ والجهلَ لا يخلو عنهما، ثم الكلامُ في العِلْمِ القائم بالعِلْمِ كالكلامِ في العِلْمِ الأول؛ فينبغي ألا يخلوا عن عِلْمٍ أو ضِدٍّ له، ثم يتسلسلُ.

وإذا فَرَضْنا الكلامَ في الكَوْنِ، وهو ما يُخَصِّصُ الجوهرَ بتقديرِ مكانٍ، فإذا لم يُتَصَوَّرْ في العَرَضِ اختصاصٌ بالجهةِ لم يُتَصَوَّرْ قيامُ الكَوْنِ به، ولو قَدَّرْنا قيامَ كَوْنٍ به مِنْ غيرِ تخصيصٍ بجهةٍ، لأفْضَىٰ ذلك إلىٰ انقلابِ جِنْسِهِ؛ فبَطَلَ إذًا قيامُ الكَوْنِ بالكَوْنِ.

﴿ فإن قيل: فما الدليلُ علىٰ استحالةِ عَدَمِ القديمِ؟

※ قلنا: الموجودُ الذي لا أَوَّلَ لوجوده لو جُوِّزَ عَدَمُهُ، لم يَخْلُ: إما أن يُقَدَّرَ عَدَمُه واجبًا في بعض الأوقات، أو يُقَدَّرَ عَدَمُه جائزًا مع تجويزِ استمرار الوجود، فإنْ قُدِّرَ العَدَمُ واجبًا كان ذلك مُحالًا بالضرورة؛ فإن محصولَ القول بوجوب العدم يَرْجِعُ إلىٰ استحالةِ استمرار الوجود، فكأنَّ هذا القائلَ يقولُ: الموجودُ الذي لا أَوَّلَ لوجوده يستحيلُ وجودُه في هذا الوقتِ المُعَيَّنِ، ولا يجوزُ تقديرُ وجودِهِ في هذا الوقتِ المُعَيَّنِ، ولا يجوزُ تقديرُ وجودِهِ فيه مع

ثبوتِ الوجودِ له على الإطلاقِ أَزَلًا وأبدًا، ومع تماثُلِ الأوقاتِ وعَدَمِ تأثيرِها في الجائزات والمستحيلات، وهذا معلومٌ بُطْلانُهُ ضرورةً.

وإنْ زَعَمَ الخَصْمُ: أن عَدَمَهُ مُجَوَّزٌ مع تجويزِ استمرارِ الوجودِ، فنقولُ: إذا تَقَابَلَ الجائزانِ فلو ثَبَتَ العَدَمُ لم يَخْلُ: إما يَثْبُتَ لِمُقْتَضٍ أو لا لِمُقْتَضٍ، فإنْ ثَبَتَ لِمُقْتَضٍ لم يَخْلُ ذلك المُقْتَضِي: إما أن يكونَ طُرُوَّ ضِدٍّ لوجودِ القديم يتضمَّنُ نَفْيَهُ، وإما أن يكونَ ذلك انتفاءَ شَرْطٍ من شرائطِ الوجود، وإما أن يكونَ إعدامَ مُعْدِمٍ.

وباطلٌ أن يكونَ عَدَمُهُ لِطُرُوِّ ضِدٍّ؛ مِنْ أَوْجُهٍ، منها: أن القديمَ القائمَ بالنفسِ لا ضِدَّ له؛ فإن التَّضادَّ إنما يتحقَّقُ بين معنيين يُقَدَّرُ قيامُهما بمحل واحد. على أَنَّا لو قَدَّرْنا ضِدًّا طارِئًا للقديم، لم يَكُن الضِّدُّ بنفي القديم أَوْلَى مِنْ مَنْعِ القديمِ الطَّارِئَ مِن الطُّرُوِّ، وهذا لا خَفاءَ به.

والذي يُقَرِّرُ ذلك: أَنَّا لو قَدَّرْنَا ضِدًّا مُؤَثِّرًا في عَدَمِ القديمِ، فلا يَخْلُو: إما أن يُعْدِمَ القديمَ ثم يُوجِدَ ضِدَّهُ أو يُوجِدَ الضِّدَّ ثم يُعْدِمَ القديمَ، فإنْ قُلْنَا: يُعْدِمُ القديمَ أَوَّلًا، فلا أَثَرَ لِطُرُوِّ الضِّدِّ في العَدَمِ؛ إذ تَحَقَّقَ العَدَمُ قبل الضِّدِّ، وإنْ قُدِّرَ وجودُ الضِّدِّ أَوَّلًا، فقد اجتمعَ القديمُ وضِدُّهُ في وقت؛ فلا يمتنعُ اجتماعُهما في وقتين فصاعدًا.

ولو قَدَّرْنَا العَدَمَ بانتفاءِ شَرْطٍ مِنْ شرائطِ الوجودِ أو استمرارِ الوجود، كان ذلك باطلًا مِنْ أَوْجُهٍ، أَقْرَبُها: أن ذلك الشرطَ إن كان قديمًا فيستحيلُ عَدَمُهُ، وإنْ قُدِّرَ عَدَمُهُ فبتقديرِ انتفاءِ شَرْطٍ قديمٍ يستندُ كلُّ مشروطٍ إلى شَرْطِهِ فيتسلسلُ، وإن كان حادثًا فالحادثُ مسبوقٌ بوجودِ القديم، فإذا تَحَقَّقَ وجودُ

القديمِ قبل شَرْطٍ[١] ، فقد بانَ أنه لا شَرْطَ له في وجوده ؛ إذ المشروطُ لا يَعْرَىٰ عن شرطِه. وإن كان شَرْطًا في بقاء القديم واستمراره ، فلا يجوزُ انقطاعُه أيضًا ؛ لأن بقاءَ القديمِ قديمٌ ، وسبيلُ مَنْعِ عَدَمِهِ كسبيلِ مَنْعِ عَدَمِ الباقي ، علىٰ أن الأزليَّ الواجبَ الوجودِ واجبُ البقاء لا مَحالَةَ.

وإن قُدِّرَ انتفاؤُهُ بإعدامِ اللهِ تعالىٰ وبقدرتِه كان مُحالًا ؛ فإن العَدَمَ نَفْيٌ مَحْضٌ ، والنَّفْيُ لا يكون مقدورًا ؛ إذ لا فَرْقَ بين قولِ القائل: «قَدَرَ القادرُ علىٰ لا شيء» ، وبين قوله: «لم يَقْدِرْ علىٰ شيءٍ» ، وإنما المقدورُ فِعْلٌ لا مَحَالَةَ.

وإنْ قيل: «إن العَدَمَ يَثْبُتُ مِنْ غيرِ مُقْتَضٍ» كان مُحالًا ؛ فإن الذي وُجِدَ أَزَلِيًّا ، وكان جائزَ العدمِ في كل وقت ، ثم يُقَدَّرُ عَدَمُهُ في وقتٍ مخصوصٍ دونَ سائر الأوقات ، مع القَطْعِ بأن لا تأثيرَ للأوقات في النفي والإثبات ، ثم لم يكن ذلك لِمُقْتَضٍ ولا لِقَصْدِ قاصِدٍ ولا لِبُطْلانِ شَرْطٍ ـ فهو باطلٌ علىٰ الضرورةِ.

وقال أبو الحسنِ رحمه الله: وجودُ القديمِ لا مُقْتَضِي له وِفاقًا ، وكلُّ ما لا مقتضِي له ـ وهو ثابتٌ ـ فهو واجبٌ لا مَحَالَةَ ، ثم وجوبُ الوجودِ لا يَخْتَصُّ بوقتٍ ، بل هو واجبٌ في كل وقتٍ وحالٍ ، وما وَجَبَ وجودُه في كلِّ حالٍ استحالَ عَدَمُهُ.

---

(١) في الشامل لإمام الحرمين ص١٩٦: شرطه.

القولُ في الأَصْلِ الثالثِ
وهو استحالةُ تَعَرِّي الجواهرِ عن الأعراض

قال الإمام رضي الله عنه: **الذي صارَ إليه أهلُ الحقِّ**: أن الجوهرَ لا يَخْلُو عن كلِّ جِنْسٍ مِن العَرَضِ، وعن جميعِ أضدادِه إن كان له أضدادٌ، وإن كان له ضِدٌّ واحدٌ لم يَخْلُ الجوهرُ عن أَحَدِ الضِدَّيْنِ، وإنْ قُدِّرَ عَرَضٌ لا ضِدَّ له لم يَخْلُ الجوهرُ عن قَبُولِ واحدٍ من جِنْسِهِ، إذا لم يمنع مانعٌ من قبوله.

وجَوَّزت المُلْحِدَةُ خُلُوَّ الجوهرِ عن جميع الأضداد، والجوهرُ في اصطلاحهم يُسَمَّىٰ الهَيُولَىٰ والمادةُ، والأعراضُ تُسَمَّىٰ الصُّوَرُ.

وجَوَّزَ الصَّالِحي مِن المعتزلة عُرُوَّ الجوهرِ عن جميع الأعراضِ ابتداءً.

ومَنَعَ البَصْرِيُّون منهم العُرُوَّ عن الأكوان، وجَوَّزُوا الخُلُوَّ عَمَّا عداها.

وجَوَّزَ الكَعْبِيُّ ومُتَّبِعُوهُ مِن البغداديين خُلُوَّ الجوهرِ عن الأكوان، ومَنَعَ العُرُوَّ عن الألوان.

وكلُّ مُخَالِفٍ لنا في هذه المسألةِ يُوافِقُنا علىٰ امتناعِ العُرُوِّ عن الأعراضِ بعد القَبُولِ مِن الجواهرِ لها؛ فنَفْرِضُ الكلامَ مع الملحدةِ في الأكوان؛ فإن القولَ فيها يستندُ إلىٰ الضرورةِ... الفَصْلَ إلىٰ آخِره[1].

اعلم أن الغَرَضَ الأظهرَ مِن هذا البابِ: تبيينُ استحالةِ تَعَرِّي الأجسامِ

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٢.

عن الأكوان، والدهريةُ وكلُّ مخالفٍ لنا مِن المعتزلة في بعضِ فصول هذا الباب يُوافِقُوننا على أن الجواهرَ بعدما تَرَكَّبَتْ وتَأَلَّفَتْ، يستحيلُ خُلُوُّها عن الأكوانِ ونحوها مِن الأعراض المتعاقبة عليها، ودلالةُ حَدَثِ الأجسامِ تَتَّضِحُ وتَتَّجِهُ بهذا القَدْرِ.

وأصحابُ الهَيُولَىٰ قد قالوا بخُلُوِّ المادةِ والهَيُولىٰ عن الصورة والأعراض، غيرَ أن الذي أشارُوا إليه وسَمَّوهُ المادةَ فليس بجواهرَ عندنا؛ فإن الجوهرَ هو الذي له حَظٌّ من المساحةِ القابلُ للمتضادات، وما ليس بجِرْمٍ ولا قابِلٍ للأعراضِ فليس بجوهرٍ أصلًا، وتسميةُ ما هذا وَصْفُهُ جوهرًا بمثابةِ تسميةِ المعدوم جوهرًا، وقد أَبْطَلْنَا ذلك بما فيه مَقْنَعٌ.

ثم قال الإمامُ بانيًا على هذا الأصلِ: إنَّا ببَديهةٍ مِن عقولنا نَعْلَمُ أن الجواهرَ القابلةَ للاجتماعِ والافتراقِ لا تُعْقَلُ غيرَ مجتمعةٍ ولا مفترقةٍ ولا مُتَمَاسَّةٍ ولا متباينةٍ، وكذلك الجوهرُ الواحدُ لا يُعْقَلُ إلا قَارًّا في حَيِّزِهِ أو زائلًا عنه قارًّا[1].

ومما يُوَضِّحُ ذلك: أنها إذا اجتمعتْ فيما لا يَزَالُ، فلا يَتَقَرَّرُ في العقل اجتماعُها إلا عن افتراقٍ سابقٍ، لو قُدِّرَ لها الوجودُ قبل الاجتماع، وكذلك إذا طَرَأَ الافتراقُ عليها اضطررنا إلى العِلْمِ بأن الافتراقَ مسبوقٌ بالاجتماعِ. وغَرَضُنا في رَوْمِ إثباتِ حدوثِ العالَمِ يَتَّضِحُ بالأكوان[2].

❊ **فإن قيل:** أَلَسْتُم اعتقدتُّم صانعًا للعالَمِ موجودًا قائمًا بالنفس، ثم زعمتُم أنه سبحانه غيرُ مُتَّصِلٍ بجواهرِ العالَمِ ولا مُنْفَصِلٍ عنها، وهذا نَقْضٌ صريحٌ.

---

(١) كذا في الأصل بالقاف، ولعلها: فارًّا.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٤.

* وهذا الذي ذَكَرُوهُ غيرُ مُتقَبَّلٍ في حُكْمِ النظر أَوَّلًا ؛ فإنَّا تَشَبَّثْنَا فيما ادَّعيناهُ بالضرورة ، وإنما تُوَجَّهُ الاعتراضاتُ على المُسْتَدِلِّين. على أنَّا إنما فَرَضْنَا الكلامَ في جَوْهَرَيْنِ (٢٩/ف) جِرْمَيْنِ مُتَحَيِّزَيْنِ ، ورَتَّبْنا على ذلك غَرَضَنا ، والقديمُ ليس بمُتَحَيِّزٍ ولا مُخْتَصٍّ بِقُطْرٍ ، ومعنى قولنا: «إنه قائمٌ بالنفس» استغناؤُه عن الأَحْيَازِ والمَحَالِّ والمُخَصِّصِ.

واعلم أن الدَّهْرِيَّةَ وَافَقُونا على استحالةِ تَعَرِّي الجواهرِ عن الأعراض بعد قَبُولِها ، فلا يخلُو: إما أن يقولوا: «وَجَبَ ذلك فيما لا يَزَالُ لأنفسِها» ؛ فيلزمُ منه طَرْدُ ذلك في الأَزَلِ لوجود أنفسها ؛ وإما أن يقولوا: «ثَبَتَ ذلك لمعنًى» ؛ فيلزمُ إثباتُ معنًى آخَرَ يُوجِبُ قَبُولَ المعنى الأول ، ثم يتسلسلُ القولُ.

وإنْ زعمُوا أن هذا الحكمَ ـ وهو قَبُولُ الأعراضِ فيما لا يَزَالُ ـ ثَبَتَ لا للنَّفْسِ ولا للمعنى ـ كان باطلًا ، وفيه تصريحٌ بنفي الأعراض ، والقولُ بالعُرُوِّ عن الأعراض فَرْعٌ للقول بثبوتها ؛ فلم يَبْقَ بعد ذلك إلا القَطْعُ بأن الجواهرَ إنما تَقْبَلُ الأعراضَ لأنفسها.

* فإن قالوا: أَلَيْسَ الفِعْلُ يَخْتَصُّ بما لا يَزَالُ ، ويمتنعُ في الأزل[1]؟

* قلنا: إن الذي أَحَلْنَاهُ في الأَزَلِ إثباتُ فِعْلٍ لا أَوَّلَ له ، وهو مستحيلٌ أبدًا ؛ إذ الأَزَلِيُّ ما لا أَوَّلَ له ، والفِعْلُ ما افْتُتِحَ إيجادُه ، والجَمْعُ بينهما تناقضٌ ، فحيثُ يُتَصَوَّرُ الفِعْلُ المُفْتَتَحُ وجودُه نُجَوِّزُهُ[2] ، ثم إذا تُصُوِّرَ كان مُفْتَقِرًا إلى

---

(١) زاد إمام الحرمين في الشامل ص٢٠٨ : فكذلك قبول الأعراض يثبت فيما لا يزال ، ولا يثبت في الأزل.

(٢) أي: نحكم بجواز وجوده ، وعبارة إمام الحرمين في الشامل ص ٢٠٨ أوضح ؛ حيث يقول:=

مُقْتَضٍ قاصدٍ إلى إبداعِه. وخَصْمُنا يُحِيلُ على الهَيُولى قَبُولَ العَرَضِ في وقتٍ لا وَجْهَ لاستحالته وامتناعِه منه، ثم يَحْكُمُ بوقوعِ ذلك ـ لو وَقَعَ ـ مِنْ غيرِ مُقْتَضٍ فيما لا يَزَالُ. على أَنَّا لو قلنا: «ثَبَتَ الخَلْقُ إذ ثَبَتَ لنفسه بالقدرة، والحادثُ حادثٌ لنفسه بالقدرة» كان صوابًا[1].

ثم نقولُ: ما قولُكم في الهَيُولَى: أكانتْ مُتَهَيِّئَةً لِقَبُولِ الصُّوَرِ في الأزل أم لا؟ فإن كانتْ مُتَهَيِّئَةً لِقَبُولِها فما بَالُها لم تَقْبَلْهَا إلى الآنَ، والمُؤَثِّرُ مُقَارِنٌ لها ولا مانعَ؟ وإن لم تَكُنْ مُتَهَيِّئَةً لِقَبُولِها في الأزل، فَلِمَ صارتْ بهذه الصفةِ فيما لا يزالُ، والأَزَلِيُّ لا يَزُولُ؟ فَهَلَّا بَقِيَتْ على هَيُولاهَا!!

فإنْ عَارَضُونا بالقدرةِ القديمةِ؛ فالجوابُ: أن القدرةَ لم تَزَلْ مُصَحِّحَةً للفعلِ حيثُ يُتَصَوَّرُ الفعلُ، ومِنْ حُكْمِ المُصَحِّحِ: أن يَتَقَدَّمَ على ما يُصَحِّحُهُ، والقدرةُ لا تَتَغَيَّرُ عن حقيقتها، ولا يَتَجَدَّدُ لها صفةٌ عند حُدُوثِ المقدورِ، والهَيُولَى تَتَشَكَّلُ وتَتَغَيَّرُ بعد أن لم تَكُنْ كذلك.

وإنْ حَاوَلْنَا الرَّدَّ على المعتزلةِ تَمَسَّكْنَا بِنُكْتَتَيْنِ:

إحداهُما: الاستشهادُ بالاتفاقِ على امتناعِ العُرُوِّ عن الأعراضِ بعد الاتِّصَافِ بها؛ فنقولُ: كلُّ عَرَض باقٍ، فإنما يَنْتَفِي عن مَحَلِّه بِطَرَيانِ ضِدِّهِ، ثم الضِّدُّ إنما يَطْرَأُ في حالِ عَدَمِ المُنْتَفِي به على زعمهم، فإذا انْتَفَى البَيَاضُ عن

= والذي جوزناه خلق مفتتح، فحيث تصور ذلك يجوز.

(١) عبارة إمام الحرمين في الشامل ص٢٠٨ أوضح في البيان حيث يقول: ثم نقول: لو تجوزنا فقلنا: ثبت الخلق بالقدرة لنفسه، لم يلزمنا فيه ما يلزمكم لو قلتم: إنه قبل العرض لنفسه؛ فإنكم لو قلتم ذلك؛ لزمكم إثبات ذلك في الأزل؛ إذ أثبتم أنفسها في الأزل. ونحن لم نثبت للخلق قبل حدوثه نفسًا؛ فيلزمنا ما لزمكم.

المحلِّ، فَهَلَّا جازَ ألا يَحْدُثَ بعد انتفائه لَوْنٌ، إنْ كان يجوزُ تقديرُ الخُلُوِّ عن الألوان! ونَطْرُدُ هذه الطريقةَ في أجناسِ الأعراض.

هذا كلامُ الإمامِ في هذا الفَصْلِ[١].

واعلم أن لأئمتنا طُرُقًا في هذه المسألةِ، أَقْوَاها: التَّمَسُّكُ بمناقضاتِ الخصومِ، وهذا الذي ذَكَرَهُ الإمامُ مِنْ جُمْلَةِ مُنَاقَضَاتِهِم، وأنا أُبَيِّنُها وأَشْرَحُها، وأُشِيرُ في إثباتِها إلىٰ نُكْتَةٍ يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بها في إثباتِ المَذْهَبِ.

فنقولُ لِمُخَالِفِينا: لِمَ استحالَ خُلُوُّ الجواهرِ عن الأعراض بعد اتِّصَافِها بها، أَتُسْنِدُونَ ذلك إلىٰ نَفْسِ الجواهر، أَمْ إلىٰ صفاتِها النفسيةِ، أو إلىٰ معنًى سِواها؟

❊ فإنْ قالوا: إنما استحالَ ذلك في الأعراضِ الباقيةِ كالألوانِ ونحوها؛ لأن الذي قامَ بالجوهر أَزَلًا، لا يَنْتَفِي عنه إلا بِطَرَيانِ ضِدٍّ يُنَافِيهِ، ثم لا يَنْتَفِي الضِّدُّ الطَّارِئُ إلا بِضِدٍّ آخَرَ؛ فلا يَخْلُو الجوهرُ إذًا عن لَوْنٍ أو ألوانٍ مُتعاقِبةٍ.

❊ وهذا الذي ذَكَرُوهُ باطلٌ؛ مِنْ أَوْجُهٍ ذَكَرْنَاها، وأَوْضَحْنَا: أن الشيءَ لا يُعْدَمُ بِضِدِّهِ؛ فإن التضادَّ قضيةٌ يَشْتَرِكُ فيها الضِّدَّانِ، وليس لأحدهما في ذلك مَزِيَّةٌ علىٰ الآخَرِ، فليس البياضُ الطارئُ بنفي السَّوادِ، أَوْلَىٰ مِن السَّوادِ الباقي في المحلِّ بِمَنْعِ البَياضِ مِن الطُّرُوِّ في المحلِّ.

❊ فإنْ قالوا: الطَّارِئُ أَقْوَىٰ؛ فإنه مقدورٌ، فَيَتَقَوَّىٰ بالفاعلِ.

❊ قلنا: إنما يَتَقَوَّىٰ به لِيَفْعَلَهُ، وهذا الباقي مفعولٌ، فهو أقوىٰ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٤.

قال أبو هاشمٍ: إنما يَنْتَفِي السَّوادُ الباقي عن المحلِّ ببياضين.

وهذا باطلٌ، وسيأتي الكلامُ فيه في أحكام التضاد.

ثم إنْ سُلِّمَ لهم عَدَمُ الشيءِ بِضِدِّهِ؛ فيقالُ لهم: متىٰ يَطْرَأُ البياضُ علىٰ المحلِّ الذي فيه السوادُ؟ فإنْ قالوا: يَطْرَأُ قبل انتفاء السواد، فقد اجتمعا إذًا، والضِّدَّانِ لا يجتمعان. وإنْ قالوا: إنما يَطْرَأُ بعد انتفاءِ السوادِ، قلنا: فَلَمْ يَكُنْ انتفاؤُهُ به؛ فَبَطَلَ دعواهُم بالكُلِّيَّةِ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: إن انتفىٰ السَّوادُ عن المحلِّ أَوَّلًا، فَهَلَّا جازَ ألا يَحْدُثَ بعد انتفائِه لَوْنٌ، إن كانَ يجوزُ خُلُوُّ الجوهرِ عن اللَّوْنِ!

* فإن قالوا: قولُنا في انتفاءِ الشيءِ بضده، كقولِكم في تعاقبهما وتنافيهما، وقد صَرَّحْتُم القولَ بأن الضِّدَّيْنِ هما المتنافيان علىٰ المحلِّ.

* قلنا: المَعْنِيُّ بتنافيهما: وجودُ أحدِهما في حالِ عَدَمِ الآخَرِ وِلاءً مِن غيرِ تَخَلُّلٍ، والمُقْتَضِي لذلك استحالةُ خُلُوِّ المحلِّ عن أحدِ الضدين؛ فيَقْتَضِي ذلك تعاقُبهما علىٰ المحلِّ وتوارُدَهما عليه. ولَسْنَا نقولُ: يُعْدِمُ أحدُهما الآخَرَ؛ لأن ذلك يقتضِي ارتباطَ أحدِهما بالآخَرِ بِوَجْهٍ ما، وسبيلُ توارِدِهما كسبيلِ توارُدِ أجزاءِ الماء ـ أعني: ماءَ الأنهارِ ـ علىٰ النَّاعُورةِ، فإن كلَّ واحدٍ منهما يَخْلُفُ الثاني علىٰ الوِلاءِ مِن غيرِ فَتْرةٍ، وكذلك لهيبُ الشَّمْعِ والسِّراجِ وانصبابِ الماء مِن المُزَمَّلِ[1]، فإنه يَتَراءىٰ للناظرِ أنه سبيكةٌ بيضاءُ.

وإذا بَطَلَ ما مَهَّدُوهُ مِن العُذْرِ، في استحالةِ خلو الجواهر عن المتضاداتِ بعد قَبُولها إياها ـ تَعَيَّنَ ما اخترناهُ مِن: أنه إنما استحالَ خُلُوُّها عنها؛ لقبولها

(١) جاء في القاموس المحيط ص١٣٠٦: والمُزَمَّلَةُ كمُعَظَّمَةٍ: التي يبرَّدُ فيها الماء.

لها، فكلُّ ذاتٍ قَبِلَ معنًى له ضِدٌّ، استحالَ خُلُوُّهُ عنه وعن ضِدِّهِ، ولا يَخْتَصُّ هذا الحكمُ بحالٍ للجوهر دون حالٍ؛ والدليلُ على صحةِ ما صرنا إليه: بطلانُ ما عداه مِن المذاهب والأقسام.

ثم نَجْعَلُ هذا المعنى ـ الذي تَشَبَّثُوا به في تمهيدِ عُذْرِهم في استحالة خُلُوِّ الجوهر عن الضدين ـ حُجَّةً لنا فيما ذهبنا إليه؛ فنقولُ: كما استحالَ خروجُ الجوهرِ عن صفته إلا لصفةٍ متجددةٍ طارئة عليه، كذلك يستحيلُ أن يتجدَّدَ له وَصْفٌ أو صفةٌ إلا ببطلانِ صفةٍ عنه وإلا بخروجِهِ عن صفتِه التي كان عليها. وهذا كما قلنا: إنه لا يفترقُ الجوهرانِ إلا عن اجتماعٍ سابق، ولا يجتمعُ الجوهران إلا عن افتراق، كذلك لا يتجدَّدُ للحَيِّ وَصْفُ العلمِ بالمعلوم إلا بانتفاءِ ما يُضَادُّ العلمَ من الغفلةِ ونحوِها من الأضداد.

❊ فإنْ قالوا: نحنُ نقولُ: لا يَخْرُجُ[1] عن الوصفِ إلا بوصفٍ، ولا يتجدَّدُ له وَصْفٌ إلا بخروجه عن وَصْفٍ، وليس مِنْ شَرْطِ ذلك الوصفِ الذي خرجَ عنه: أن يكون معنًى قائمًا به، بل كان خاليًا عن الضدين، فاتصفَ بأحدهما، وكان واحدًا فصار اثنين.

❊ قلنا: فجَوِّزُوا أن يَخْرُجَ عن الوصفِ بِمثْلِ ما قلتُم، وهو أن يَصِيرَ خاليًا عن الضدين كما كان. وقد أَبْطَلْنَا هذا التوهمَ بما اسْتَشْهَدْنا به مِن الأكوان وبذهاب الغفلة عن المحلِّ بالعلم القائم به؛ ولذلك إذا رأينا الجسمَ وتَوَهَّمْنَا خُلُوَّهُ عن اللون، ثم رأيناهُ وظَنَنَّا أنه صارَ مُتَلَوِّنًا؛ فَنُدْرِكُ تَفْرِقَةً بين حالَتَي الجسمِ، حَسَبَ إدراكِنا التفرقةَ بين حالَتَي تحركِه وسكونِه؛ فتبيَّنَ أن التفرقةَ كانت راجعةً إلى اللَّوْنَيْنِ، كما كانت التفرقةُ هاهنا راجعةً إلى الكَوْنَيْنِ،

---

(١) يعني: الجوهر.

واختلافُ المَنَاظِرِ شاهدٌ لنا، وهذا يُعَوِّلُ على قولِ مَنْ قالَ: لا مَرْئِيَّ في وقتنا إلا اللَّوْنُ أو المُتَلَوِّنُ.

ومِن مُناقضاتِ القومِ: أَنَّا نقولُ للبَصْرِيَّةِ منهم: إن استحالَ خُلُوُّ الجوهرِ عن الأكوان، فما مِنْ وَجْهٍ تَتَشَبَّثُ به وتَجْعَلُ ذلك علةً في استحالةِ خُلُوِّ الجوهرِ عن الأكوان، وإلا ويجوزُ للبغداديين أن يَتَمَسَّكُوا به في استحالةِ خلو الجوهر عن اللون؛ فَيُعارَضُ هذا المذهبُ بذاك، وليس قولُ مَنْ قال: «الجوهرُ يتضمَّنُ وجودُه وجودَ الكَوْنِ»، بأَوْلَىٰ مِنْ قَوْلِ مَنْ قال: «يتضمَّنُ وجودُه وجودَ اللَّوْنِ».

وأما النُّكْتَةُ الثانيةُ التي أشارَ إليها الإمامُ ـ وهي مِنْ قَبِيلِ الإلزاماتِ أيضًا ـ أن قال: اتفقنا علىٰ استحالةِ قيام الحوادث بذات الإله ﷻ، ولا دليلَ عليه إلا أنه لو قَبِلَ وجودُه ﷻ الحادثَ لَمَا خلا عنه، كالجوهرِ، فلو ساغَ قيامُ معظمِ الحوادثِ بذات الجوهر ولم يَدُلَّ (٣٠/ف) ذلك علىٰ حَدَثِهِ؛ فما المانعُ مِنْ قيامِ بعضِ الحوادث بذات القديم سبحانه، ولا يَدُلُّ ذلك علىٰ حَدَثِهِ[1]؟

❊ **ولا جوابَ لهم عنه إلا أن يقولوا**: قيامُ الحوادث بذات القديم تعالىٰ يُوجِبُ تَغَيُّرَهُ.

❊ **قلنا**: لِمَ قلتُم ذلك؟ وما دليلُكم عليه؟ وقد التزمتُم تَغَيُّرَ حكمِ القديم وتجدُّدَ أحواله مِن حوادثَ لا في مَحالَّ، وهي الإراداتُ وغيرُها، وإنما المحذورُ من قيام الحوادث بذاته تجدُّدُ أحوالِهِ.

ومِمَّا تمسَّكَ به الأئمةُ في إثبات ما صاروا إليه: أن قالوا: تعاقُبُ المتضادَّاتِ علىٰ الجواهر أمرٌ لازمٌ؛ فيستحيلُ المصيرُ إلىٰ إبطاله بتجويز

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٥. مع التنبه إلىٰ أن الشارح تصرف في النقل كثيرًا.

التَّعَرِّي عنها ، كما يستحيلُ المصيرُ إلىٰ إبطاله بتجويز اجتماعِ المتضادات .

قالوا: والسَّوادُ والحركةُ لَمَّا جازَ خُلُوُّ الجوهرِ عنهما جاز اجتماعُهما فيه ، فلو جاز خُلُوُّ الأجسامِ عن الأعراض كُلِّها لجاز اجتماعُ المتضادات فيها .

❊ فإن قالوا: الجوهرُ والعَرَضُ غَيْرانِ ، لا يُوجِبُ أحدُهما الآخَرَ ولا يقتضِيه ، وهذا سبيلُ كلِّ فِعْلَيْنِ صادِرَيْنِ من الفاعل ، وهو جوازُ ثبوتِ أحدهما مع عَدَمِ الآخَرِ[١] ، واعتبروا ذلك بالجوهرين والعَرَضَيْنِ .

❊ وهذا: إنْ تمسَّكَ به البَصْرِيُّون انتقضَ عليهم بالأكوان ، وإنْ تمسَّكَ به البغداديون انتقضَ عليهم بالألوان ، وإنْ تمسَّكَ به الصَّالِحِيُّ منهم فالذي يقولُه في الجوهر ينعكسُ عليه في العَرَضِ ، ويلزمُهُ تجويزُ أعراضٍ بلا جوهرٍ ؛ لصدورِ الأعراض عن اختيار الفاعل ، ويَبْطُلُ كلامُهُ بالضِّدَّيْنِ ، فإنَّ فِعْلَ أحدِهما يمنعُ مِن فِعْلِ الثاني مع تحقُّقِ الاختيارِ في الفاعل ، فَلَئِنْ لم يَبْعُدْ امتناعُ أحدِهما بالثاني لم يَبْعُدْ لزومُ أحدِهما عند ثبوتِ الثاني .

❊ فإنْ قالوا: اجتماعُ الضدين مستحيلٌ ، والقادرُ لا يُوصَفُ بالقدرةِ علىٰ غيرِ ممكنٍ .

❊ قلنا: كذلك الجواهرُ دون الأعراض ، فيستحيلُ تقديرُها وتصويرُها ، ويُتَمَسَّكُ أيضًا بكلِّ عَرَضين أحدُهما شَرْطٌ في الآخَرِ .

ومِمَّا يَتَمَسَّكُون به: أن قالوا: الماءُ والهواءُ وطاقُ إبراهيم[٢] كلُّ هذا مما

---

(١) علل إمامُ الحرمين ذلك بقوله: إذ الفعل يصدر علىٰ اختيار الفاعل ، ويستحيل أن يوجب أحد الفعلين إحداث الفعل الآخر . الشامل ص٢١٣ .

(٢) الطاق: ما عُطِف وجُعل كالقوس من الأبنية ، ولعل المراد بطاق إبراهيم باب أو نافذة فيها زجاج شفاف ؛ والطاقة في لهجة أهل الحجاز النافذة . انظر: تاج العروس للزبيدي ٢٦/١٠٧ ،=

لا لونَ له، ولا طَعْمَ أيضًا لِقِشْرِ الجَوْزِ واللَّوْزِ.

وهذه هَوَساتٌ[1]؛ فإنَّا أوضحنا أن صِغارَ الأجسام لم تَجْرِ العادةُ بإدراكِها ولا بإدراكِ ألوانها وطُعومها، وإذا تركَّبت فعند ذلك تُدْرَكُ صفاتُها، ويستيقنُ العاقلُ عند ذلك أنها لم تَخْلُ عنها عند الانفراد، غيرَ أن الأبصارَ قاصرةٌ عن إدراكها. وأما الماءُ والهواءُ فلا يُنْكَرُ لَوْنُهما، ويجوزُ أن يقال: للماء لَوْنٌ يُخالِفُ الألوانَ، وقد قيل: لونُه البياضُ، ويُدْرَكُ ذلك منه إذا تَجَمَّدَ، وأما الهواءُ فهو بالنهار يَضْرِبُ إلى البياض المُشْرِقِ، وبالليل يَضْرِبُ إلى السواد.

ثم نقولُ: عدمُ إدراكنا بعضَ الألوان والطُّعوم لا يَدُلُّ على عدمه؛ فإنا لا نُدْرِكُ الجوهرَ الفَرْدَ ولا يَدُلُّ ذلك على انتفائه، وقد جَرَت العادةُ بأن الإنسانَ لا يُدْرِكُ بعضَ صفات الجسم مما لم يَكْثُرْ نوعُه ويَغْلِبْ، وإذا اعتدلت صفاتُه فربما لا يُدْرِكُه؛ فيتوهَّمُ حينئذٍ أنه لا لونَ له أو لا طَعْمَ له.



= والمعرب للجواليقي ص٤٥٠، والمعجم الوسيط ٢/٥٧١.

(١) الهوس كسببٍ طرف من الجنون. انظر: مختار الصحاح ص٧٢٧.

القولُ في الأصلِ الرابعِ
وهو إيضاحُ استحالةِ حوادثَ لا أَوَّلَ لها

قال رضي الله عنه: والاعتناءُ بهذا الركن حَتْمٌ؛ فإن إثباتَ الغَرَضِ منه يُزَعْزِعُ جملةَ مذاهبِ الملحدة، فأصلُ معظمهم: أن العالَمَ لم يَزَل على ما هو عليه الآنَ، ولم تَزَل دورةُ الفَلَكِ قبلَ دورةٍ إلى غيرِ أَوَّلَ، ثم لم تَزَل الحوادثُ في عالم الكَوْنِ والفساد تَتَعاقَبُ كذلك إلى غيرِ مُفْتَتَحٍ؛ فكلُّ وَلَدٍ مسبوقٌ بوالد، وكلُّ زَرْعٍ مسبوقٌ بِبَذْرٍ، وكلُّ بيضةٍ مسبوقةٌ بدجاجة.

فنقولُ: مُوجَبُ أصلِكم يَقْضِي بثبوتِ حوادثَ لا نهايةَ لأعدادها ولا غايةَ لآحادها على التعاقب في الوجود، وذلك معلومٌ بطلانُه بأوائل العقول؛ فإنَّا نَفْرِضُ الكلامَ في الدورة التي نحن فيها، فنقولُ: مِن أصلكم: أنه انقضت قبلَ هذه الدورةِ التي نحن فيها دوراتٌ لا نهايةَ لها، وما انتفتْ عنه النهايةُ يستحيلُ أن يَتَصَرَّمَ بالواحد على إِثْرِ الواحدِ، فإذا تَصَرَّمَتْ التي قبل هذه الدورةِ آذَنَ انقضاؤُها وانتفاؤُها بتناهيها[1].

ومحصولُ هذا القول: أن ما لا نهايةَ له لا عددَ يَحْصُرُه ولا مَبْلَغَ يَضْبِطُه، ويستحيلُ أن تَمْضِيَ الآحادُ على إثر الآحاد على التوالي، وأقربُ الأمور فيه الجمعُ بين [نَفْيِ][2] النهايةِ والمصيرِ إلى التناهي، وذلك تناقضٌ؛ فإن التناهِي مُشْعِرٌ بالنهاية، وترتُّبَ الأعداد بعضِها على بعضٍ مُؤْذِنٌ بثبوت الأولية، وما

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٥.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٣١٧/١، والشامل للجويني ص٢١٥.

لم يُفْتَتَحْ عن أَوَّل لا يَنْتَهِي إلى آخِرَ.

يُحَقِّقُ ما قلناه: أن شَرْطَ كلِّ حادثٍ حتى يَدْخُلَ في الوجود وتنتهيَ النَّوبةُ إليه على مُقْتَضى دعوى الخصم: أن تَنْقَضِي قبله آحادٌ لا نهايةَ لها، ومآلُ ذلك عند التحقيق إلى أنه لا يَحْدُثُ حادثٌ إلا بعد أن يَنْقَضِي ما لا يَنْقَضِي، وكلُّ ما عُلِّقَ ثبوتُه بمُحالٍ أو على مُحالٍ كان مُحالًا. وعند الخصمِ: يتوقفُ وجودُ كلِّ حادثٍ مِن الزرع والبيضة والدجاجة والوالد والولد، على وجودِ ما قبله وعلى انقضائه؛ حتى يترتبَ عليه وجودُ الثاني، وإذا لم يكن لهذه الآحادِ أَوَّلُ تُفْتَتَحُ منه، كيف تنتهِي النوبةُ إلى هذا اليومِ وإلى هذا الولدِ وإلى هذه الدجاجةِ؟!

ومِمَّا تَمَسَّكَ به الأصحابُ: أن قالوا: مَنْ أَثْبَتَ الحوادثَ ونَفى الأَوَّلية عنها، فقد جَمَعَ بين نقيضين، فيقالُ له: نَفْيُ الأَوَّليةِ يَرْجِعُ إلى ماذا؟ فإما أن يَرْجِعَ إلى موجودٍ واحدٍ، وإما أن يَرْجِعَ إلى موجوداتٍ، فإنْ رَجَعَ إلى موجودٍ واحدٍ أَثْبَتُوه في الأزل ونَفَوا عنه الأوليةَ؛ فقد أثبتوا قديمًا لا أَوَّلَ له وأثبتوا حوادثَ متناهيةً لها أَوَّلُ. وإنْ زَعَمَ الخصم: أن نَفْيَ الأوليةِ يَرْجِعُ إلى الحوادث، ولا يَتَخَصَّصُ بموجودٍ واحدٍ، كان ذلك واضحَ البطلان؛ فإن كلَّ حادثٍ له أَوَّل.

وإنْ عارضُونا باستمرارِ وجودِ الإله ﷻ وامتدادِهِ؛ فليس لوجوده تعالى استمرارٌ ولا امتدادٌ، ولا تَحِينُ عليه الآجالُ، ولا تَتَعاقَبُ عليه الأزمنةُ. ولا كذلك الحوادثُ؛ فإن الدورةَ التي نحن فيها ـ على زعمهم ـ منفصلةٌ عما قبلها، وما لم يَنْقَضِ مِن الأدوار ما لا يتناهى، لا يَنْتَهِي اليومُ إلى هذه الدورةِ ولا إلى هذا اليوم أو الليلة، ولا مُفْتَتَحَ لآحادها وابتدائِها فتَنْتَهِي النَّوْبَةُ إلى

التي بعدها. وأما الإلهُ سبحانه فوجودُهُ الآنَ بالإضافةِ إلينا وجودُه الأزلي؛ فإنه جَلَّ عن التقدير قَدْرُهُ، وجَلَّ عن التكييف نَعْتُهُ، تبارك اسمُه وتعالىٰ جَدُّهُ.

ثم نقولُ: حقيقةُ الحادثِ الواحدِ: ما له أَوَّلُ، فإذا كان هذا حقيقةَ الحادثِ الواحدِ؛ فحقيقةُ الحوادثِ: هي التي لها أَوَّلُ؛ إذ الحقائقُ لا تختلفُ بانضمام أفرادِ الآحاد بعضِها إلىٰ بعض. فإن رام بعضُ الأغبياء فَرْقًا بين حالةِ الاجتماع وبين حالةِ الانفراد، بالاستشهادِ بخبر الواحد الذي لا يفيدُ العلمَ، والأخبارِ المتواترةِ المفيدةِ للعلم، ونحوِ ذلك مِن الأمور المُتَلَقَّاةِ: إما مِن مَجارِي العادات وإما مِن عُرْفِ الشريعة ـ فلا يلزمُ؛ لأن ذلك ليسَ مِنْ قَبِيلِ ما نحن فيه.

علىٰ أَنَّا نقولُ: الأخبارُ المتواترةُ ليست مُوجِبَةً للعلم بحقيقةٍ تَرْجِعُ إلىٰ أجناسِ المُخْبِرين أو إلىٰ أجناسِ أخبارهم، ولكنها منوطةٌ باطِّرادِ العاداتِ، ويجوز في[1] المعقول خَرْقُ العادة؛ حتىٰ يفيدَ الخبرُ الواحدُ العلمَ، ولا يفيدَ الخبرُ المتواترُ العلمَ.

وإذا كان كلُّ واحدٍ مِن الحوادثِ له أَوَّلُ، استحالَ ألا يكونَ للحوادث أَوَّلُ؛ لأن كلَّ واحدٍ مسبوقٌ بعدم، كما أنه لَمَّا استحالَ أن يكونَ كلُّ جوهرٍ متحيِّزًا ولا تكونُ جملتُها متحيِّزةً، واستحالَ أن يكونَ كلُّ واحد مِن الزِّنْجِ أَسْوَدَ ولا يكونَ جملتُهم سُودًا ـ كذلك ما نحن فيه.

❊ **فإن قالوا**: بَنَيْتُم هذه التشنيعاتِ والاستبعاداتِ علىٰ ما تَخَيَّلْتُمُوهُ مِن الأعدادِ المتغايرةِ المختلفةِ في هذا العالَمِ، وليس ذلك كمَا تَخَيَّلْتُمُوهُ، وإنما

---

(١) في الأصل: ونحوه من. والتصحيح من الشامل للجويني ص٢١٧.

هي كالخَصْلَةِ الواحدةِ التي لا اختلافَ فيها؛ فَيَتَخَيَّلُ ترتُّبُ بعضِها على بعض[1].

* قلنا: مَنْ أَنْكَرَ المغايرةَ بين اليوم وأمس، وبين الدورةِ الماضيةِ والدورةِ التي نحن فيها، وبين الابنِ والأبِ ـ فقد جَحَدَ البديهةَ (٣١/ف) وأَنْكَرَ الحِسَّ. ونحنُ إنما نُقِيمُ الدلالةَ على حَدَثِ هذه الأجسامِ التي نُشَاهِدُها، وما يُشَاكِلُها مِن الأجسام التي غابت عَنَّا، وهي مختلفةٌ متغايرةٌ مترتبةٌ بعضُها على بعض.

* فإنْ قالوا: إنما يمتنعُ حوادثُ لا نهايةَ لها، في أزمنةٍ بلا نهايةٍ.

* قلنا: سَنَعْقِدُ فَصْلًا في الزمان، ونَحُلُّ هذه العُقْدَةَ فيه، إن شاءَ اللهُ.

* فإنْ قالوا: إذا لم يمتنعْ حادثٌ بعد حادثٍ بلا آخِرَ؛ كذلك لا يمتنعُ حادثٌ قبله حادثٌ بلا أَوَّلَ. يُشِيرُون بهذا إلى حركاتِ أهل الخُلْدَيْنِ، وأنها مُؤَبَّدةٌ لا آخِرَ لها.

* قلنا: إنما المستحيلُ أن يَدْخُلَ في الوجودِ ما لا يتناهى آحادًا على التوالي، وليس في توقُّعِ الوجودِ في الاستقبال والمآل قضاءٌ بوجودِ ما لا يتناهى، ويستحيلُ أن يَدْخُلَ في الوجود مِن مقدورات الباري تعالى ما لا يَحْصُرُهُ عددٌ ولا يُحْصِيه أَمَدٌ؛ والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن حقيقةَ الحادثِ ما له أَوَّلُ، وإثباتُ الحوادث مع نَفْيِ الأوليةِ تناقضٌ، وليس مِن حقيقة الحادث أن يكونَ له آخِرُ.

ثم إنَّ أصحابَنا ذكروا مثالين في الوجهين فقالوا:

مثالُ حوادثَ لا أَوَّلَ لها بعضُها قبل بعضٍ: مثالُ قول القائل لمن

---

(١) في الغنية للشارح ١/٣١٨: فإنما هي كالخصلة الواحدة بمثابة وجود الإله سبحانه.

يخاطِبُه: «لا أُعْطِيكَ دِرْهَمًا إلا أُعْطِيكَ قبله دِينَارًا، ولا أُعْطِيكَ ذلك الدينارَ حتى أُعْطِيَكَ قبله دِرْهَمًا»، وليس لهذا أَوَّلُ؛ فلا يُتَصَوَّرُ أن يُعْطِيَ على حكم شرطه دينارًا ولا درهمًا.

ومثالُ ما أَلْزَمُونا: أن يقولَ القائلُ: «لا أُعْطِيكَ دينارًا إلا أُعْطِيكَ بعده دِرْهمًا، ولا أُعْطِيكَ دِرْهمًا إلا أُعْطِيكَ بعده دينارًا»؛ فَيُتَصَوَّرُ أن يَجْرِيَ على حكم شرطه.

وكذلك إذا قال: «لا أَدْخُلُ هذه الدارَ إلا وأَدْخُلُ بعدها أخرى، ولا أَدْخُلُ تَيْنِكَ إلا وأَدْخُلُ بعدها أخرى»؛ فذلك صحيحٌ. وإذا قال: «لا أَدْخُلُ هذه الدارَ إلا وقد دَخَلْتُ قبلها أخرى، ولا أَدْخُلُ تَيْنِكَ إلا وقد دَخَلْتُ قبلها أخرى» بلا أَوَّلَ؛ كان مُحَالًا وسَفْسَطَةً.

فإذا ثبتت الأعراضُ، وتَرَتَّبَ عليه حدوثُها واستحالةُ عُرُوِّ الجواهرِ عنها، واستبان أن للحوادث أَوَّلًا ـ فيخرُجُ مِن مضمونِ هذه الأصولِ: أن الجواهرَ لا تخلُو عَمَّا له أَوَّلُ، وإذا لم تَخْلُ عنه لم تَسْبِقْهُ؛ إذ لو سَبَقَتْهُ لكانت عاريةً عنه، وما لم يَسْبِقْ ما له أَوَّلُ فله أَوَّلُ.

❊ **فإن قالوا:** الحوادثُ التي نراها متعاقبةً على الأجسام في وقتنا، لا تَدُلُّ على حدوثِ الأجسامِ، فالحوادثُ التي قبلها مِثْلُها؛ فإذا لم يَدُلَّ بعضُها لم يَدُلَّ سائرُها.

❊ قلنا: الحوادثُ التي في وقتنا وَقَعَت الجواهرُ قبلها؛ فلم تَدُلَّ على حدوثها، وأَوَّلُ الحوادث لم تَسْبِقْهُ الجواهرُ؛ فدَلَّ على حدوثها.

❊ **فإن قيل:** ما قلتُموه لا يَدُلُّ على تعيينِ أَوَّلٍ للجواهر تخصيصًا بوقت،

وإذا لم يَدُلَّ على تعيينِ وقت الحدوث؛ فينبغي ألا يَدُلَّ على أصل الحدوث.

* قلنا: هذا ركيكٌ من الكلام؛ فإن الذي قلناه يَسْتَنِدُ إلى العلم الضروري؛ فإنه إذا ثَبَتَ استحالةُ تقديرِ حوادثَ متعاقبةٍ لا أَوَّلَ لها، وثَبَتَ استحالةُ وجودِ الجواهر عاريةً عنها ـ استبانَ على الضرورة استحالةُ سَبْقِها لها، فإذا لم تَسْبِقْ الجواهرُ الحادثَ شاركتْهُ في الحدوث وثبوت الأولية؛ فإن ما صاحَبَ الحادثَ فهو حادثٌ.

على أَنَّا نقولُ: ليس مِنْ شَرْطِ معرفةِ الشيء تَعَيُّنُ وقتِه؛ فإن الكتابةَ تَدُلُّ على الكاتب والبِنَاءَ يَدُلُّ على الباني، مع الذهاب عن الوقت الذي اتَّفَقَ فيه الكتابةُ والبِناءُ؛ فكذلك في مسألتنا[1].

* فإن قيل: إذا قلتُم: «ما لا يَعْرَى عن الحوادثِ حادثٌ»؛ يلزمُ على قضيةِ هذا القولِ: أن ما لا يَعْرَى عن اللون وَجَبَ أن يكون لونًا، وما لا يخلو عن العَرَضِ وَجَبَ أن يكونَ عَرَضًا.

* قلنا: نحن لم نَقُل: «إن ما لا يخلو عن الحوادثِ يَجِبُ أن يكونَ حادثًا» على الإطلاق لصورة اللفظ؛ حتى تُورَدَ عليه التُّرَّهَاتُ، لكنَّا قلنا: «إن ما لا يَسْبِقُ الحادثَ حادثٌ وليس بأَزَليٍّ»، كما قدمناه؛ فليس يلزمُ على هذه العبارة شيءٌ مما تُلْزِمُونَ.

على أَنَّا وإنْ أَطْلَقْنَا ذلك تَوَسُّعًا فهو ظاهرٌ؛ فإن الجوهرَ شارَكَ الحادثَ في الحدوث والأولية وفيما له كان حادثًا، ولم يُشارِكْ العَرَضَ فيما له كان عَرَضًا ولا اللونَ فيما كان له لونًا. ولو قال قائلٌ: «لم يكن زيدٌ إلا مع عمرو،

---

(١) أي: فكذلك الحدوث، يعلم على الجملة وإن لم يتعين الوقت. انظر: الشامل للجويني ص٢٢١.

ولم يكن عمرو إلا مع زيد» ، ولزيدٍ عَشْرُ سنين ـ فوَجَبَ أن يكونَ لعمروٍ عَشْرُ سنين ؛ لمشاركته إياه في هذه القضية . ولو قال: «لم يكن زيدٌ إلا مع عمرو ، ولا عمروٌ إلا مع زيد» ، وعلىٰ رأسِ زيدٍ قَلَنْسُوةٌ حمراءُ ـ لم يلزم مشاركةُ عمرو إياه في هذه القضيةِ ولُبْسِ القَلَنْسُوةِ .

ثم نقولُ: نحن أَسْنَدْنَا ما ادَّعيناهُ مع تسليم الأصول الأربعة إلىٰ البديهة ؛ فلا نَقْبَلُ عليه المعارَضةَ والاعتراضَ بوجهٍ مِن الوجوه .

وقد تَمَسَّكَ شيخُنا أبو الحسنِ رحمه الله بطريقةٍ وجيزةٍ جامعةٍ لهذه الأصول ، فقال: لو قَدَّرْنَا قِدَمَ الأجسامِ لم تَخْلُ مِن خمسةِ أقسامٍ: إما أن تكونَ مجتمعةً ثم افترقت ، أو تكونَ مفترقةً ثم اجتمعت ، أو تكونَ مجتمعةً مفترقةً معًا ، أو تكونَ لا مجتمعةً ولا مفترقةً ، أو تجتمعَ تارةً وتفترقَ أخرىٰ لا إلىٰ أَوَّل .

وبضرورةِ العقل يُعْلَمُ استحالةُ كونِها مجتمعةً مفترقةً معًا ، وكذلك يستحيلُ ثبوتُها لا مجتمعةً ولا مفترقةً ، ولا ساكنةً قارَّةً ولا زائلةً عن أحيازها قارَّةً . ويستحيلُ كونُها مجتمعةً أو مفترقةً أَزَلًا ؛ إذ لو كانت موصوفةً بأحدِ الوصفين ، لكانت موصوفةً به: إما لأنفسِها ؛ فيستحيلُ خروجُها عن الوصف النفسي مع بقاء النفس ، وإما أن تكونَ موصوفةً لمعنىٰ قديم ، والعدمُ مستحيلٌ علىٰ القديم ، ولَمَّا رأينا تَبَدُّلَ الأوصافِ علىٰ الاختصاص واختلاف الأحكام عليها ؛ إذ وَجَدْنَا بعضَها مجتمِعًا وبعضَها مفترِقًا ـ عَلِمْنَا استحالةَ تقديرِ أزليةِ هذه الأحكام .

ويستحيلُ ثبوتُ بعضِ هذه الأوصافِ لا للنفس ولا لمعنىٰ ؛ إذ النَّفْيُ المَحْضُ لا يُوجِبُ اختصاصًا ببعضِ الأحكام دون بعضٍ ، مع قَبُولِ الجواهرِ لها علىٰ البَدَلِ ، ومع العلم بأن ذلك لا يَثْبُتُ اتفاقًا . وقد أبطلنا قولَ مَنْ قال:

«لم تَزَل تجتمعُ مَرَّةً وتفترقُ أخرىٰ لا إلىٰ أَوَّل» ؛ فإن ما عُلِّقَ وجودُهُ بمستحيلٍ كان مستحيلًا . وإذا بَطَلَتْ هذه الأقسامُ ؛ استبانَ نَفْيُ الجواهرِ أَزَلاً[1] .

قال الأستاذُ أبو إسحاقَ: لا يُعْقَلُ وجودُ الأجسامِ ـ لو قُدِّرَ وجودُها أَزَلًا ـ إلا علىٰ وَصْفٍ ما مِن الحركة أو السكون ، أو الاجتماع أو الافتراق ، أو هيئةٍ مخصوصةٍ ، وفي وِجْدَانِنا إياها الآنَ مختلفةَ الأحكامِ ما يَدُلُّ علىٰ استحالةِ قِدَمِها[2] .



(١) أحال الشارح ـ في كتابه: الغنية ١/٣٢٤ ـ نص الأشعري هذا إلىٰ كتابه اللمع ، ولأبي الحسن ثلاثة كتب مسماة بهذا الاسم: اللمع الصغير ، واللمع الكبير ، واللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع . طبع منها الثالث ، والأولان مفقودان ، وقد بحثت عن هذا النص في اللمع المطبوع فلم أجده .

(٢) زاد الشارح في الغنية ١/٣٢٣: «إذ لو كانت الجواهر قديمة لكانت أوصافها قديمة» . وقد وصف الشارح كلام الأستاذ أبي إسحاق بأنه دلالة مقتضبة من الدلالة التي ذكرها أبو الحسن في اللمع ، ووصفها بأنها دلالة مشهورة ، وهي التي ذكرها الشارح هنا قبل قليل .

شُبَهُ القائلين بقِدَمِ العالَمِ

* فَمِنْ ذلك: قولُهم: قد قال المتكلمون: «إن بين القديم سبحانه وبين أَوَّلِ الحوادث ما لو كانت أزمنةٌ وحوادثُ لم يكن لها أَوَّل» ؛ فقد أثبتوا أمرًا ممتدًّا، يتجدَّدُ شيئًا فشيئًا، وقطعوا عنه الأوليةَ، فما الفرقُ بين هذا وبين أن تكونَ تلك الأزمنةُ مشحونةً بالحركات، والتقديرُ كالتحقيق؟

قالوا: وإن لم تعترفوا أنتم بذلك؛ فيلزمُكم أن تقولوا: «بين القديم وبين أَوَّلِ الحوادث مُدَّةٌ متناهيةٌ»، وهذا لو قلتموه قَدْحٌ في أزليةِ القديمِ سبحانه أَوَّلًا.

* قلنا: لا نسبةَ بين القديم سبحانه والحادثِ بالزمان ولا بالمكان؛ إذ المُصَحِّحُ لِقَبُولِ الأنسابِ الزمانيةِ والمكانيةِ التناهِي، وما لا نهايةَ له في وجوده ـ أعني: نَفْيَ الأوليةِ عنه ـ ولا نهايةَ له في ذاته ـ أعني: نَفْيَ الحدِّ والحجميةِ عنه ـ لا يُنَاسِبُ المتناهِي بوجهٍ.

[ولو قال قائلٌ من المجسمة: تقديرُ قائمين بأنفسهما لا متماسين ولا متباينين، وليس أحدهما على نسبة مِن الآخر، في الجهة والفوقية ـ محالٌ؛ فما قَوْلكم؟ فإن قلتُم: ما لا نهاية لذاته لا يُناسب المتناهي؛ فهذا جوابنا في النسبة الزمانية التي تطالبوننا بها][1]؛ فنُعَارِضُ قولَ الدَّهْرِية بقولِ المجسمة القائلين بإثبات الجهة، [وقولَ المجسمة بقول الدهرية][2]، فإذا تعارَضَا بَطَلا.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٢٠.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٢٠.

ولَسْنَا نقولُ: لو كانت بين القديم سبحانه والحادثِ حوادثُ تقديرًا، لكانت بلا نهايةٍ؛ فإنَّ ما حَصَرَهُ الوجودُ وثبتت أَوَّليتُه متناهٍ لا مَحالةَ.

على أَنَّا نقولُ: قولُكم: «بين القديم وبين الحوادث» خطأٌ؛ فإن «بين» مِن الظروف، وإنما تُسْتَعملُ في ذوي النهايات.

❊ **فإن قيل**: فإذا لم تُثْبِتُوا مُدَّةً مديدةً قبل الفعل؛ فيلزمُكم مقارنةُ الفعلِ وجودَ القديم.

❊ **قلنا**: قد قَارَنَ وجودُ القديمِ عَدَمَ فِعْلِهِ، ثم قَارَنَ وجودُه وجودَ فِعْلِهِ، ويستحيلُ الاستمرار[1] والامتدادُ على الوجودِ الأزلي؛ فإن ذلك راجعٌ إلى تقديراتِ الأوهام، ووجودُ القديمِ سبحانه (٣٢/ف) لم يكن مجالَ الأفكارِ ولا مَنَاطَ الأوهامِ.

ثم نقولُ: أَلَسْتُم تُطْلِقُونَ القولَ بأن الباري تعالى هو المبدأُ الأولُ، وأنه العِلَّةُ الأُولى، والمَلِكُ الحقُّ الجوادُ الفاعل حقًّا، فما معنى أَوَّلِيَّتِهِ وفاعليتِه وكونِه عِلَّةً مُوجِبةً للذوات إلا كونُه سابقًا، ثم لم تُثْبِتُوا بين الفعلِ الواقعِ في الثاني وبينه مدةً أو رتبةً زمانيةً؛ فبَطَلَ أَوَّليتُه وفاعليتُه؛ إذ مِنْ ضرورةِ الفاعلِ أن تكونَ له رتبةُ التقدُّمِ، وإنْ أَثْبَتُّم له رتبةَ التقدُّمِ؛ فقد اعترفْتُم بتأخُّرِ الفعل عنه بوَجْهٍ ما، فتعارَضَ كلامُكم بهذا، وكلُّ موجودَيْنِ لم يتقدَّمْ أحدُهما على الآخَرِ فهما: إما قديمان وإما حادثان.

ونقولُ لهم: ما نسبةُ مولودٍ يُولَدُ في وقتنا أو حادثٍ يَحْدُثُ في يومنا مع وجود القديم سبحانه؟ ولا جوابَ لهم إلا ما ذكرناهُ.

---

(١) في الأصل: الاشتراك. والتصحيح من الغنية للشارح ١/ ٣٢٠.

قال الإمام رضي الله عنه: شُبَهُ الدَّهْرِيَّةِ يَحْصُرُها أربعةُ أقسام:

* أحدُها: تَعَرُّضُهم في القَدْحِ للأصول الأربعةِ، التي أَسْنَدْنَا إليها إثباتَ حَدَثِ العالَمِ، وقد تقدَّمَ الفراغُ منها، ولهم غيرُ ذلك أسئلةٌ ستأتي في موضعها، إن شاء الله.

* والقسمُ الثاني: يتعلَّقُ بالتَّعَرُّضِ لنفي الصانع، ولهم في ذلك طريقان:

أحدُهما: أن إثباتَ قائمٍ بنفسه مُتَقَدِّسٍ عن الجهاتِ والمحاذِياتِ غيرُ معقول.

والثاني: يتعلَّقُ بالتعديل والتجوير، والحكمِ بأن الحكيمَ لا يَفْعَلُ الفِعْلَ إلا لِغَرَضٍ، والغَرَضُ: ما له الضُّرُّ والنفعُ، وذلك مستحيلٌ على القديم تعالى.

وسيأتي استقصاءُ الكلامِ في الوجهين في موضعه إن شاء الله، وسَنَعْقِدُ بابًا في الرد على الفلاسفة والطبائعيين في آخر كتاب التَّوَلُّدِ.

* والقسمُ الثالثُ: يشتملُ على الاستشهاداتِ بالشاهدِ على الغائبِ، مِنْ غيرِ رعايةِ وَجْهٍ في الجمع بينهما.

وذلك نحوُ قولهم: لَمَّا لم نَجِدْ الفَلَكَ إلا دَوَّارًا، لَزِمَ الحكمُ بذلك أبدًا، وإذا لم نُشَاهِدْ إنسانًا إلا مِنْ نُطْفَةٍ، ولا نُطْفَةً إلا مِن إنسانٍ، ولا لَيْلًا إلا وقبله نهارٌ، ولا نهارًا إلا وقبله لَيْلٌ ـ لَزِمَ الحكمُ به أبدًا.

فنقولُ لهم: أتعلمون أن الحكمَ في الغائب على ما تشاهدون ضرورةً أو دلالةً؟ ولا سبيلَ لهم إلى إسناد العلم إلى واحدٍ مِن الأمرين.

ثم نقولُ: مَنْ نَشَأَ في بَرِّيَّةٍ، ولم يَرَ ماءً إلا جاريًا عذبًا، ولم يُشَاهِدْ إنسانًا

إلا أَسْوَدَ، أيجوزُ له أن يَحْكُمَ بذلك في الغائبِ وينفيَ غيرَ ما شاهدَهُ؟ فإنْ مَنَعُوا ذلك كان ذلك نَقْضًا منهم لِمَا مَهَّدُوهُ، وإنْ جَوَّزُوا هذا الحكمَ وطَرَدُوهُ بانَ بَهَتُهُم.

ثم نقولُ: لا يستقيمُ لكم ما ادَّعَيْتُمُوهُ، وقد أَثْبَتَ معظمُكم في الغائب ما لا يُعْقَلُ ثبوتُهُ في الشاهد، مِن: العُنْصُرِ الفَرْدِ، والهَيُولَىٰ البسيطِ، والطبائعِ[1] الأفراد المتنافرة.

❊ فإن زعموا: أن الاستدلالَ بالشاهدِ علىٰ الغائب مِن أُمَّهَاتِ الأدلة عندكم؟!

❊ قلنا: إنما يَسُوغُ القولُ به إذا اجتمع الشاهدُ والغائبُ في علةٍ أو شَرْطٍ أو حقيقةٍ أو دليلٍ.

قال الإمامُ: عندي: لا قياسَ في العقل، ولا يجوزُ الحكمُ في الغائبِ بأمرٍ يكونُ في الشاهد قياسًا؛ إذ ليس هو أمرًا موضوعًا، ولا قولًا مقولًا يلزمُ الوفاءُ به، وإنما النظرُ إبصارُ العقل[2]، كما قَدَّمْناهُ.

❊ والقسمُ الرابع مِن كلامِهم: يشتملُ علىٰ ضُروبٍ مِن التمويهات، قد أَشَرْنَا إلىٰ بعضها.

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: وطبائع.

(٢) انظر قريبًا من هذا المعنىٰ في: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/١٠٦. ومن عادة الشارح ﷺ أن ينقل الكلام بالمعنىٰ، ولا يلتزم إيراد عبارة المنقول عنه بنصها، ولذا عندما نقل الشارح هذا النص في كتابه: الغنية ١/٣٢٢ أورده بعبارة مغايرة وإن كان المؤدىٰ واحدًا، وعبارته هناك: «وشيخنا الإمام ﷺ كان يقول: لا قياس عندي في العقل، ولا يجوز الحكم في الغائب بأمر يكون في الشاهد قياسًا، ومن حكم الناظر أن يضع دليله في الغائب وضع الواضع دليله في الشاهد، فإن أفضىٰ إلىٰ العلم ففيه غنية عن الالتفات إلىٰ الشاهد، فإن النظر إبصار العقل، وإن لم يفد دليله علمًا، فلا أثر للشاهد ولا اعتماد عليه».

❊ **فَمِنْ ذلك:** قولُهم: لو كان العالَمُ مُحْدَثًا لكان حدوثُه: إما أن يَرْجِعَ إلىٰ نفسِه وعينه؛ فيَجِبُ أن يَعْلَمَهُ مَنْ يَعْلَمُ نَفْسَهُ، وليس كذلك. وإن كان حدوثُه لمعنىٰ، فلا يخلو: إما أن يكونَ قديمًا؛ فيلزمُ الحكمُ بِقِدَمِ مُوجَبِهِ، وفيه القولُ بقدم العالم، وإن كان حادثًا؛ فالقولُ في حدوثه كالقول في حَدَثِ العالَمِ ويلزمُ أن يكونَ حادثًا أيضًا لمعنىٰ، فيتسلسلُ القولُ عند ذلك.

❊ **وهذا الذي ذكروه باطلٌ**، وأقربُ ما يلزمُهم عليه: أن يُعَارَضُوا بمِثْلِهِ في القِدَمِ، فيقالُ: إذا حكمتُم بِقِدَمِ العالَمِ فلا يخلو: إما أن يكون قديمًا لنفسه أو لمعنىٰ، فإن كان قديمًا لنفسه، فكلُّ مَنْ يَعْلَمُ نَفْسَهُ يَجِبُ أن يعلمَ قِدَمَهُ، وإن كان لمعنىٰ فيتسلسلُ القولُ فيه في قِدَمِ المعنىٰ.

علىٰ أنه يجوزُ أن يُعْلَمَ الشيءُ مِنْ وَجْهٍ ويُجْهَلَ مِنْ وَجْهٍ؛ وقد قال بعضُ أصحابنا: الحدوثُ يُنْبِئُ عن معلومين: أحدُهما: الوجودُ، والثاني: العَدَمُ المُتَحَقِّقُ قبل الوجود؛ فلم يلزم مِن العلم بأحدهما العلمُ بالثاني(١). وقال الكَعْبِيُّ: الدَّهْرِيُّ يَعْلَمُ عَيْنَ العالَمِ ولا يعلمُ حدوثَه؛ لأن العلمَ بالحدوث عِلْمٌ بالمُحْدِثِ.

❊ **ومِنْ ذلك:** قولُهم: الصانعُ بالقوة لن يَصِيرَ صانعًا بالفعل إلا بسببٍ أَوْجَبَ خروجَه مِن القوة إلىٰ الفعل، وذلك يُوجِبُ تَغَيُّرَهُ عَمَّا كان عليه، وذلك ممتنعٌ.

❊ **وقَرَّرُوا هذه الشبهةَ عند أنفسهم بأن قالوا:** إذا لم يَفْعَلْ في الأَزَلِ وَجَبَ أن يكون تاركًا للفعل، والتركُ ضِدُّ الفعل؛ فيَجِبُ أن يكونَ قديمًا، وإذا كان التركُ قديمًا فيستحيلُ الفعلُ فيما لا يَزَالُ؛ فإن القديمَ لا يجوزُ عليه العَدَمُ.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ص٢٢٣.

* قلنا: لِمَ قلتُم: وَجَبَ أن يكونَ تاركًا في الأزل؟! وما أنكرتُم ممن يقولُ: إنه في الأَزَلِ لم يَكُنْ فاعلًا ولا تاركًا؛ لاستحالةِ الفعل والترك في الأزل؛ فإن التركَ فِعْلٌ أيضًا؟

علىٰ أنَّا نقولُ: التضادُّ في الأعراض إنما يَقَعُ لخصوصِ أوصافها في المَحَالِّ، والفعلُ بوصفِ كونِه فعلًا لا ضِدَّ له.

وهذا هو الجوابُ عن قولهم: لو كان الربُّ سبحانه فاعلًا لكان مختارًا، والمختارُ: مَنْ يُؤْثِرُ الشيءَ علىٰ ضِدِّه.

* قلنا: هذا إذا كان له ضِدٌّ، فأما إذا لم يكن له ضِدٌّ فيُؤْثِرُ الفعلَ ويريدُه، مِن غير أن يكون هناك ضِدٌّ يختارُهُ عليه.

ثم نقولُ: إن الذي لم يكن صانعًا ثم يصيرُ صانعًا، إنما يَصِيرُ صانعًا بحصول المصنوع لا غيرُ؛ فإن الفعلَ لا يقوم بذاتِ الفاعل، فلا يُوجِبُ له حالًا ولا صفةً ذاتيةً، فلم يكن الأولُ فاعلًا لعدمِ الفعل ثم صار فاعلًا لوجودِ الفعل.

ومثاله[1] علىٰ زعم الطَّبائعيين: أن جمالَ المعشوقِ وملاحتَه تُؤَثِّرُ في العاشق؛ فيصيرُ مُؤَثِّرًا فيه، لا لانقلابِ المعشوق، بل العاشقُ انقلبَ عمَّا كان عليه قبل التأثير. وكذلك الماهرُ في الكتابةِ، يَزْعُمُون أنه كاتبٌ بالقوة، ثم يصيرُ كاتبًا بالفعل، مِن غيرِ ما حاجةٍ به إلىٰ شيءٍ بعينه خارجٍ؛ فإن عَدَمَ الفعل منه ليس بنقصٍ في ذاته، بل هو لفرطِ الكمال في نفسه، وأنه مهما أراد كَتَبَ.

فَلِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إنه كان قادرًا علىٰ الإبداعِ قبل أنْ أَبْدَعَ،

---

(١) أي: مثال وقوع الأفعال منه سبحانه مع استحالة تأثره بها علىٰ رأيٰ أصحاب الطبيعة. انظر: الغنية للشارح ١/٣٢٢.

وأنه أَبْدَعَها حِينَ أَبْدَعَها على الوجه الذي عَلِمَهُ وأرادَهُ وقَدَّرَهُ؟!

* وهذا هو الجوابُ عن قولهم: إن الحكيمَ لا يَفْعَلُ فعلًا بعد أن لم يكن فاعلًا إلا لِغَرَضٍ.

قلنا: إن كان ممن يجوزُ عليه الأغراضُ والمنافعُ والمضارُّ والآلامُ واللذاتُ، فلا يُؤْثِرُ فِعْلًا على فعلٍ إلا لغَرَضٍ؛ فأما إذا تَقَدَّسَ عن الأغراض واستوتْ في حقِّه جهاتُ الفعل ـ وكان قد عَلِمَ وقوعَ الفعلِ منه قبل وقوعه وأَخْبَرَ عنه وأرادَهُ ـ فإنما يَفْعَلُهُ لقضائِه وقَدَرِه.

فهذه لُمَعٌ كافيةٌ في إثباتِ العِلْمِ بحدَثِ العالَمِ.

والمَعْنِيُّ بحدوثه: أنه كان بعد أن لم يكن، ووَقَعَ بعد أن لم يكن واقعًا.

وليس المَعْنِيُّ بحدوثه: تَشَكُّلَهُ وقَبُولَهُ للصُّوَرِ بعد أن كانت مادةً هَيُولانيةً عاريةً عن الصُّوَرِ، كما صار إليه قومٌ.

وكذلك: لا نريدُ بحدوثِهِ تَرَكُّبَهُ بعد الانحلال، كما ذَهَبَ إليه جماعةٌ مِن الدَّهْرِيَّة.

ولا نقولُ: إن العالَمَ بجواهره وأعراضِه كانت ثابتةً في العَدَمِ موصوفةً بخصائص الصفات، ثم اكْتَسَبَ صفةَ الحدوث والوجود بالفاعل، كما صار إليه بعضُ المعتزلة.

ولا نقولُ: معنى حدوثِ الفعل: أن الفاطِرَ أَحْدَثَ في ذاتِهِ حوادثَ، تعالى اللهُ عنه، فتضمنت تلك الحوادثُ حدوثَ العالَمِ، كما زعمت الكَرَّامِيَّةُ.

بل نقولُ: لم يكن العالَمُ: شيئًا، ولا عينًا، ولا ذاتًا، ولا جوهرًا، ولا

عَرَضًا، ولا هَيُولىٰ، ولا مادَّةً؛ فصارتْ أشياءَ وذواتٍ وجواهرَ وأعراضًا بقدرة الله تعالىٰ، مِن غيرِ واسطةِ سَبَبٍ، ولا حوادثَ يُحْدِثُها في ذاته، ومِن غيرِ مادَّةٍ يُظْهِرُها منه ويُبْدِعُها فيها.

فَصْلٌ
في الرَّدِّ على أصحابِ الهَيُولَى

قد ذكرنا صَدْرًا مِن الكلام علىٰ الهَيُولىٰ وعلىٰ القائلين به، عند ذِكْرِنَا حقيقةَ الجوهر، وبَيَّنَّا: أنَّ مذهبَهم قريبٌ مِن مذهب القائلين بإثباتِ جواهرَ في العَدَمِ.

ومِمَّا نَزِيدُه هاهنا: أن نقولَ لهم: ما قولُكم في الهَيُولَىٰ؟ أتقولون: إنه في حكم الشيء الواحد، أو تزعمون أنه جواهرُ متعددةٌ؟ فإن قلتُم: «إنها جواهرُ متعددةٌ»، فلا يُعْقَلُ وجودُها غيرَ مُتَمَاسَّةٍ ولا متباينةٍ.

❁ فإنْ قالوا: العُنْصُرُ مُتَّحِدٌ بالذات.

❁ قلنا: ما عَنَيْتُم باتِّحاد الذات؟ فإن قلتُم: إنه علىٰ مذهبِ الاتِّحاد في الشخص الواحد في الإنسان، مع اشتماله علىٰ الأبعاض والأجزاء ـ فقد أثبتُّم إذًا التأليفَ والاجتماعَ، وذلك مخالفٌ لِمَا ادَّعيتُمُوهُ في الهَيُولَىٰ ومناقضٌ لحقيقةِ الاتِّحاد.

وإنْ عَنَيْتُم بالاتحاد: أن جملةَ الجواهر (٣٣/ف) تَثْبُتُ بحيْثِ جوهرٍ واحدٍ، علىٰ ما صارَ إليه القائلون بتجويزِ التداخل ـ فقد سَبَقَ الردُّ عليهم، علىٰ أنَّ هذا القولَ لا يَلِيقُ بمذهبِ أصحاب الهَيُولَىٰ، مع قولهم بخُلُوِّ الهَيُولَىٰ عن الصُّوَرِ والأعراض، والتداخلُ لا يَثْبُتُ إلا لمعنًى هو التأليفُ.

وإنْ عَنَوا بالاتِّحادِ: حقيقتَهُ مِنْ غيرِ تقديرِ اجتماعٍ ولا اندخالٍ، ثم زَعَمُوا: أنَّ الجواهرَ في وقتنا هي عينُ تلك الجواهرِ، والموجوداتِ في وقتنا هي عينُ ذلك الموجودِ الواحدِ الثابتِ الذي له حقيقةُ الاتحاد ـ فقد جَحَدُوا الضرورةَ؛ لاستحالةِ صدورِ موجوداتٍ عن موجودٍ واحدٍ مِن غيرِ زيادةٍ[1].

ومِمَّا نَتَمَسَّكُ به في إبطال قولهم: أَنَّا نقولُ: العُنْصُرُ الذي أَثْبَتَهُ هؤلاءِ: إما أن يكونَ متحيِّزًا أو غيرَ متحيِّزٍ، وكلُّ متحيِّزٍ مُخْتَصٌّ بجهةٍ لا مَحالَةَ، ومُفْتقِرٌ إلىٰ كَوْنٍ يُخَصِّصُهُ بها، وذلك مخالفٌ لدعواهم في الهَيُولَىٰ مِن الخُلُوِّ عن الأعراض. وإنْ حَكَمُوا بالاختصاصِ بالجهة مِن غيرِ مُقْتَضٍ؛ فيلزمُ القائلَ به نَفْيُ الأعراض. وإن اعترفوا بتحيُّزِهِ وادَّعَوا أنه غيرُ شاغلٍ لجهة؛ كان ذلك خروجًا عن المعقول، ويلزمُهم تجويزُ مِثْلِهِ شاهدًا.

وإذا وَجَبَ الاختصاصُ بالجهة، وَجَبَ أن يكون قارًّا في تلك الجهة أو زائلًا عنها، وبأيِّهما اتَّصَفَ كان مُفْتَقِرًا إلىٰ كَوْنٍ[2]. وإنْ جازَ اختصاصُه بجهته في الأزل ـ لا لكونٍ أو لكونٍ قديمٍ ـ لاستحالَ خروجُه عنه وزوالُه عن تلك الجهة، مع بقاءِ نفسه ومع بقاء ما ثبت قِدَمُهُ مما يُوجِبُ اختصاصَهُ بها، ولَمَّا وجدناه زائلًا عن جهته؛ فقد بَطَلَ قِدَمُهُ وتَحَقَّقَ حدوثُه.

ووَضَحَ بما ذكرنا آنِفًا: حدوثُ الجوهرِ الفَرْدِ لو قُدِّرَ ثبوتُه منفردًا.

❁ **فإن قالوا**: قد أثبتُّم الجوهرَ في حالِ حدوثِه غيرَ متحيِّزٍ ولا ساكنٍ[3].

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٣٢٤/١ مُعَلِّلًا: فإن الافتراق لا يتصور إلا عن اجتماع.

(٢) إذ المختص بجهة إذا لم يزل عنها يفتقر إلىٰ كون، وهو الذي يسمىٰ سكونًا، والزائل يفتقر إلىٰ كون، وهو الذي يسمىٰ حركة. انظر: الشامل لإمام الحرمين ص٢٣٢.

(٣) وعليه: فلا تستبعدوا مثل ذلك منا في الأزل. انظر: الشامل لإمام الحرمين ص٢٣٢.

* قلنا: إنه ساكنٌ على الصحيحِ مِن القول؛ فإن اللُّبْثَ ليس بشرطٍ في السكون عند مُحَقِّقِي أصحابِنا، ومَنْ شَرَطَ اللُّبْثَ فيه فلا يُسَمِّيهِ ساكنًا في الحالةِ الأولى، غيرَ أنه يقولُ: لا بُدَّ له مِنْ كَوْنٍ يُخَصِّصُهُ بجهته، فالكونُ لا بُدَّ منه لكل كائنٍ في جهةٍ؛ فاندفعَ ما قالوه على المذهبين، وبَطَلَ تَشْغِيبُهم علينا في خروجِ الجوهر عن كونه متحرِّكًا ساكنًا.

ثم هذا الاختلافُ بين المتكلِّمين إنما هو في تسميةٍ وعبارةٍ، مع اتِّفاقِهم على ثبوت الكون في الحالة الأولى، وأصحابُ الهَيُولَى أثبتُوا العُنْصُرَ أَزَلِيًّا، فما الذي مَنَعَهُم مِن إثبات كَوْنٍ هو سكونٌ في الحقيقة؟!

وإنْ زَعَمُوا: «أن العُنْصُرَ غيرُ متحيِّزٍ في أزله، وإنما يَثْبُتُ له حكمُ التحيُّزِ فيما لا يَزالُ» ـ فذلك باطلٌ، وهو قادحٌ في حقيقةِ الجوهرِ وحُكْمِهِ؛ فإن في نَفْيِ الحَجْمِيَّةِ نَفْيَ الجوهريةِ، وذلك دخولٌ في مذهبِ القائلين بإثبات الجواهر في العدم[1].

على أنَّا نقولُ: ما يَصِيرُ متحيِّزًا بعد أن لم يكن متحيِّزًا، [فقد انقلب جنسُه، ولو جاز انقلابُ الجنس مِن هذا الوجه؛ وجب تجويزُ انقلاب أجناس الأعراض؛ حتى تتحيَّزَ وتخرج عن أوصافها وتصير شاغلة للأحياز بعد أن لم تكن كذلك][2]؛ إذ ليس خروجُ موجودٍ واحدٍ إلى التحيُّز بعد أن لم يكن متحيِّزًا، بأَوْلَى مِن خروجِ سائرِ الأعراض إلى وصفِ التحيُّز.

---

(١) وهم المعتزلة. انظر: الغنية للشارح ١/٣٢٥.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني ص٢٣٣. هذا وعبارة الشارح في الغنية ١/٣٢٥ في التعبير عن هذا المعنى أخصر؛ حيث يقول: على أنا نقول: ما لا يكون متحيزًا إذا ثبت له التحيز فقد انقلب جنسه، ولو جاز ذلك جاز أن يتحيز كل ما لا يتحيز، من العرض والنفس والعقل.

ومِنْ وجوهِ الكلامِ على هؤلاءِ: أن نقولَ: قد زَعَمْتُم أن الهَيُولَى كان خاليًا عن الأعراضِ ثم حدثت فيه الأعراضُ، فقد تغيَّرَ إذًا حالُهُ وتبدَّلَتْ صفاتُه، فلا تَخْلُونَ: إما أن تقولوا: «انْفَعَلَ كذلك مِن غيرِ مُقْتَضٍ»، أو تقولوا: «إنه تَشَكَّلَ بِمُقْتَضٍ». أما الانفعالُ فسَنُبْطِلُهُ في باب إثبات العلم بالصانع، على أنه إنْ لم يَبْعُدْ انفعالُ الأعراض وحدوثُها مِن غيرِ مُقْتَضٍ، لم يَبْعُدْ مِثْلُ ذلك في الهَيُولَى.

وإنْ قالوا: «إنه تَشَكَّلَ بِمُقْتَضٍ»، كان المُقْتَضِي ثابتًا في الأزل؛ فيَجِبُ ثبوتُ مقتضاهُ في الأزل؛ إذ المُقْتَضَى لا يَسْتَأْخِرُ عن المُقْتَضِي عند انتفاء الموانع.

❖ فإنْ قالوا: إنَّ المُقْتَضِيَ كان ثابتًا في الأزل، إلا أن له موانعَ؛ فلم يَقْتَضِ الآثارَ لذلك.

※ قلنا: الكلامُ في ذلك المانعِ كالكلامِ في المُقْتَضِي؛ فإن كان قديمًا استحالَ ارتفاعُه، وإن كان حادثًا لَزِمَ حدوثُ الآثارِ قبله. ثم في إثباتِ المانع أزلًا إثباتُ معنى الهَيُولَى، وهم يَأْبَوْنَهُ.

وإنْ هم قالوا بحدوثِ المُقْتَضِي مِن علةٍ أو قوةٍ طبيعيةٍ؛ فنُسَائِلُهُم عن مُقْتَضِيه؛ إذ الحادثُ لا يَقَعُ إلا بِمُقْتَضٍ، فإنْ حَدَثَ مِنْ غيرِ مُقْتَضٍ فذلك قولٌ بالانفعال، وإنْ حَدَثَ بالصَّانعِ فقد قَرُبُوا مِن الحقِّ في إثباتهم الصانعَ، وآلَ وَجْهُ الرَّدِّ إلى نفي العُنْصُرِ، وقد فَرَغْنَا منه. وإنْ كانت الآثارُ حَدَثَتْ بالصانع وإرادتِه وكلمتِه، فَهَلَّا حَكَمُوا بحدوثِ الهَيُولَى واقعًا بقدرته! والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن الأعراضَ لا عُنْصُرَ لها، بل تَحْدُثُ بَدْءًا بالصانع، فإن لم يَبْعُدْ ذلك في الأعراضِ لم يَبْعُدْ في الجواهر.

ومِن هؤلاءِ مَنْ قالَ بأزليةِ المادَّةِ والمُدَّةِ والفاعلِ، ومنهم مَنْ يَضُمُّ إلى ذلك الفضاءَ. ثم لهم اختلافُ قولٍ في كيفيةِ المادة: فمنهم مَنْ قال: هي الماءُ

وإنَّ الأشياءَ الأُخَرَ خُلِقَتْ منه، ومنهم مَنْ قال: هي الهواءُ، ومنهم مَنْ قال: هي الأُسْطُقُسَّاتُ[١] الأربعةُ.

واعْلَمْ أنَّ الداعيَ لهم إلىٰ أزليةِ المادةِ هو: أنهم قالوا: لم نُشاهِدْ شيئًا حَدَثَ إلا[٢] مِنْ شيءٍ؛ فنَقْضِي بذلك غائبًا.

والقولُ الوجيزُ في ذلك: أن نقولَ: إن المادةَ الأزليةَ لا يجوزُ أن تكونَ عَرَضًا؛ فإن العَرَضَ لا يقومُ بنفسه، بل هو موجودٌ في الجوهرِ لا كالجزءِ منه. ولا يجوزُ أن تكونَ المادةُ واجبةَ الذاتِ؛ فإن الواجبَ للذات يمتنعُ تغيُّرُهُ عَمَّا هو عليه، وكلُّ ما امتنعَ عليه التغيُّرُ رَأْسًا، فلن يتكوَّنَ منه شيءٌ آخَرُ أَصْلًا؛ فَبَطَلَ أن تكونَ المادةُ واجبَ الذاتِ، فينبغي أن تكونَ المادةُ جوهرًا قابلًا للتغيُّرِ مُحْتَمِلًا للمتضادَّاتِ قائمًا بنفسه، وما كانَ كذلك فيستحيلُ وَصْفُهُ بوجوبِ الذاتِ وبالأزليةِ له، وما كان كذلك فلا يتكوَّنُ إلا بإبداعِ مُبْدِعٍ.

وهذا القولُ علىٰ إيجازه واقعٌ علىٰ كلِّ مَنْ أَثْبَتَ عُنْصُرًا قديمًا، كالنجوم[٣] والفَلَك والنور والظلمة ونحوها.

وشبهةُ هؤلاءِ فيما صاروا إليه: أنْ قالوا: لا يُعْقَلُ شيءٌ لا مِن شيءٍ.

وإنما حَمَلَهُم علىٰ هذه الدعوىٰ: أنهم لم يُشَاهِدُوا شيئًا إلا وله أَصْلٌ سابقٌ عليه، كالإنسانِ فإنه يتكوَّنُ مِن النُّطْفَةِ التي هي سُلالَتُهُ، وما يَتَغَذَّىٰ به فإنما هو مما يَخْرُجُ مِن الأرضِ كالنبات، ويَسْتَمِدُّ مِن الموادِّ كالماءِ والترابِ

---

(١) جمع أُسْطُقُس، لفظ يوناني بمعنىٰ الأصل، والأسطقسات الأربعة هي: الماء، والأرض، والهواء، والنار. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١/١٧٦.

(٢) في الأصل: لا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٢٦.

(٣) في الأصل: والنجوم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٢٦.

وحرارةِ الشمس ورَوْحِ الهواءِ. قالوا: وإذا كان هذا حكمُ الجزئياتِ؛ فحكمُ الكُليَّاتِ يَجِبُ أن يكونَ كذلك.

وسبيلُ الكلامِ على هؤلاءِ: أن يُنَازَعُوا فيما ادَّعَوْهُ، فيقالُ لهم: لِمَ قلتُم: إنه لا يُعْقَلُ شيءٌ إلا مِنْ شيءٍ؟ وليسَ لهم مُتَشَبَّثٌ فيما ادَّعَوْهُ إلا مُجَرَّدُ الشاهدِ، مِن غيرِ جامعٍ عقلي ولا مُسْتَنَدٍ إلى حكمٍ ضروري. على أنهم قد أَبْطَلُوا على أنفسهم هذا الأصلَ؛ فإنهم لم يَجِدُوا في الشاهدِ بسيطًا خاليًا عن الصُّوَرِ والأشكالِ، وقد أَثْبَتُوهُ في الغائبِ، فقد قَضَوا بمخالفةِ الجزئيَّاتِ الكُلِّيَّاتِ[1].

ثم نقولُ: بِمَ تُنْكِرُونَ على مَنْ يقولُ: بل لا يُعْقَلُ في الحقيقةِ حدوثُ شيءٍ مِنْ شيءٍ؟ ولا مَخْلَصَ لهم مِن هذه المطالبةِ أبدًا؛ فإن الشيءَ الذي يتولَّدُ مِن الشيءِ على زعمهم: إنْ كان موجودًا في المادة مُودَعًا فيها، فلا معنى للحدوث، وإنما هو كُمُونٌ وظُهُورٌ. وإن لم يكن موجودًا فيها، بل يَحْدُثُ ويَتَجَدَّدُ ما لم يكن حادثًا متجدِّدًا، فإنما[2] يُفعَلُ[3] الحادثُ عن عَدَمٍ[4].

وإنْ عَنَوا بالمادةِ موجودًا سابقًا هو مُسْتَنَدُ الأشياء؛ فهو الإلهُ سبحانه، الذي أَبْدَعَ الأشياءَ وصَيَّرَها أشياءَ بعد أن لم تكن أشياءَ؛ فإن الإحداثَ الحقيقيَّ هو إبداعُ شيءٍ لا مِنْ شيءٍ.

وقد قال أهلُ اللسان: إن لفظَةَ: «مِن» تُسْتَعْمَلُ مرةً بمعنى: «بَعْدُ»، وتارةً بمعنى: «في»، فإذا أَطْلَقُوا بأن: «الإنسانَ مِن النطفة»، فالمَعْنِيُّ به: أنه حَصَلَ

---

(١) في الغنية للشارح ١/٣٢٦: والكليات.

(٢) في الأصل: وإنما. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٢٧.

(٣) في الغنية للشارح ١/٣٢٧: يعقل.

(٤) أي: وإذا كان الحادث لا يتصور إلا أن يكون مسبوقًا بعدم، فلا معنى لإضافته إلى المادة. انظر: الغنية للشارح ١/٣٢٧.

بعدها، فإذا قيل: «النباتُ مِن الأرض» فالمرادُ به أنه كان فيها ثم حَدَثَ. فأما أن يَصِيرَ الواحدُ أشياءَ مِن غيرِ زيادةٍ تَحْدُثُ فذلك غيرُ معقولٍ.

ثم تلك الزيادةُ قد تُضَافُ إلى الأصل، على معنى: أنها حَصَلَتْ بعده، ومنه: قولُه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: ٤٥]، وقولُه تعالى: ﴿خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ﴾ [المؤمنون: ١٢]، وقولُه تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، أي: منه خَلْقًا وإبداعًا؛ لأنه مُسْتَنَدُ الأشياءِ الحادثاتِ، وهو الأولُ والآخِرُ.

ثم دَعْواهُم: «أنَّا لم نُشَاهِدْ شيئًا حَدَثَ إلا مِن شيءٍ» **باطلةٌ**؛ فإنهم وَجَدُوا حدوثَ الأعراضِ والصُّوَرِ لا مِنْ شيءٍ.

❊ **فإن قالوا**: إنها حدثت في مادةٍ وشيءٍ.

❊ **قلنا**: ليس هذا مَوْضِعَ النزاعِ، وإنما الخلافُ في حُدُوثِ شيءٍ لا عن مادةٍ، وقد حَدَثَت الصُّوَرُ والأعراضُ لا عن مادةٍ، وأنهم لم يُشَاهِدُوا حدوثَ جِسْمٍ مِنْ جِسْمٍ إلا على الوجه الذي ذكرناه، فإنه لن يَصِيرَ الشيءُ أشياءَ إلا بزيادةٍ، وتلك الزيادة إذا لم تكن موجودةً فيها؛ فلا بُدَّ أن تكونَ حادثةً مِنْ عَدَمٍ.

قال شيخُنا الإمامُ ﷺ: قد تَتَبَّعْتُ صَدْرًا صالحًا مِن كلام هؤلاء؛ فتَحَقَّقْتُ بأن الهَيُولَى عند الحُذَّاقِ منهم: عبارةٌ عن إمكانِ الوجودِ فقط.

والكلامُ على القائلين بقِدَمِ العناصرِ والطبائعِ الأربعِ والنورِ والظلمةِ، كالكلام على أصحاب الهَيُولَى؛ (٣٤/ف) فإنه لم يَصِرْ أحدٌ مِن هؤلاءِ إلى إثباتِ عُنْصُرٍ قديمٍ استمرَّ على صفته الأزلية، لكنهم حكموا بتغيُّرِه عن صفته، وما تَطَرَّقَ إليه التغيُّرُ تَطَّرِدُ عليه دَلالةُ حدوث الأجسام، وقد قالوا: إن الطبائعَ

والعناصرَ امتزجت بعد أن لم تكن ممتزِجةً وتغيَّرت عليها الحالُ.

وأما **الثَّنَوِيَّةُ** فقد قالوا: إن النُّورَ أجسامٌ مُتَصَعِّدَةٌ، لا نهايةَ لها مِن جهةِ العُلو، وينتهي حَدُّها مِن جهة السُّفْلِ، والظُّلْمةَ على العكس.

قالوا: والنُّورُ أشخاصٌ ورُوحٌ، ومجموعُهما جوهرٌ لطيفٌ على صورة الشمس، وكذلك الظُّلْمَةُ لها أبدانٌ ورُوحٌ، ومجموعُهما جوهرٌ واحدٌ على صورةِ الأرض، وأنهما يَتَحَاذَيانِ مُحَاذاةَ الظِّلِّ الشمسَ، وأنهما قادرانِ مختاران، يَتَضَادَّا للنَّفْسِ[1] والصورةِ والفعلِ والتدبيرِ، وأن جوهرَ النور خَيِّرٌ فاضلٌ كريمُ النفس، لا يفعلُ إلا الخيرَ لو تَفَرَّدَ مِزاجُهُ، وجوهرَ الظلمة على ضِدِّ ذلك. ومنهم مَنْ قال: إنهما اقْتَضَيا العالَمَ بِطَبْعِهما.

وصارت **الدِّيصَانِيَّةُ** منهم إلى أن الظَّلامَ مَوَاتٌ يَقْتَضِي الشَّرَّ بطَبْعِهِ، والنُّورَ حَيٌّ يفعلُ الخيرَ قَصْداً.

وقالت **المَرْقَيُونِيَّةُ** منهم بإثباتِ أصلٍ ثالثٍ قديمٍ مُعَدِّلٍ بين الأصلين: النُّورِ والظَّلامِ، ليس بنُورٍ بَحْتٍ ولا ظلامٍ بَحْتٍ.

قالوا: وسببُ كونِ العالَمِ مِن هذين الجوهرين؛ إنما هو بامتزاج جزأين مِن أجزائهما... في قصةٍ طويلةٍ وهَوَسَاتٍ كثيرةٍ، لا يَدُلُّ عليها عَقْلٌ ولا نَقْلٌ.

وذَهَبَ **المَجُوسُ** إلى القولِ بقِدَمِ النُّورِ وحَدَثِ الظلام.

قالوا: وسببُ حدوثِ الظلام طُرُوُّ فكرةٍ رَدِيَّةٍ على النُّورِ؛ وذلك أن النُّورَ قال في نفسه: «ما أَخْوَفَنِي أن يَدْخُلَ في مُلْكِي مَنْ يُضَادُّني»، فكانت هذه فكرةً رَدِيَّةً؛ فتولَّدَ منها الظلامُ، وعَبَّرُوا عن هذه الفكرةِ بالعُفُونةِ، فقالوا بعُفُونةِ

(١) في الغنية للشارح ٣٢٨/١: متضادا النفس....

حصلت في النور.

وكلُّ ما رَدَدْنا به على أصحاب الهَيُولَىٰ ـ حيث قلنا: «ما امْتَزَجَ بعد أن لم يكن مُمْتَزِجًا، فيَدُلُّ تعاقبُ الضدين علىٰ حدوثه»، وما قَرَّرْناهُ مِن افتقارِ الامتزاجِ إلىٰ مُقْتَضٍ مع تقسيم القولِ فيه ـ يَعُودُ على الثَّنَوِيَّةِ حَرْفًا حَرْفًا.

وما ذَكَرُوهُ مِن اختلاف مذاهبهم في النُّورِ والظلمةِ، تَحَكُّماتٌ قابلةٌ لِعَكْسِ ما صارُوا إليه وقَلْبِهِ.

ولو قيل للدِّيصَانِيَّةِ: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: لا، بل الظلامُ حَيٌّ يفعلُ باختيارِهِ، والنُّورُ جمادٌ؟[1]

ويقال للمَرْقَيُونِيةِ: هذا المُعَدِّلُ إن كان موافقًا للنُّورِ بطَبْعِهِ فهو النُّورُ، وإن كان مخالِفًا له وموافقًا للظلام فهو الظلامُ، وإن كان مخالفًا لهما فيحتاجُ إلىٰ مُعَدِّلٍ بينه وبينهما للمنافرةِ، كما قلتُم: إنه لا بُدَّ مِن مُعَدِّلٍ بين النور والظلمة، ثم يتسلسلُ القولُ إلىٰ ما لا نهايةَ له.

والكلامُ معهم في الخير والشر وفاعلِهما، سيأتي في كتاب التعديل والتجوير، إن شاء الله.

ونقولُ للمَجُوسِ: بِمَ تُنْكرون علىٰ مَنْ يَقْلِبُ عليكم مذهبَكم، فيقولُ: النُّورُ حادثٌ، والظلامُ قديمٌ؟ فلا يَجِدُونَ فَصْلًا. ولو جازَ حُدُوثُ فكرةٍ في النُّورِ الذي هو أَصْلُ كُلِّ خيرٍ، فيَحْدُثُ منها الظلامُ، فلِمَ لا يَجُوزُ حُدُوثُ فكرةٍ في الظلامِ فيَحْدُثُ منها النُّورُ؟ ثم طَرَيانُ الفكرةِ القديمةِ يَدُلُّ علىٰ تغيُّرِهِ

---

(١) لم يذكر الشارح جواب الشرط، وتقديره ـ كما يعلم من الشامل للجويني ص٢٤٤ ـ: فلا يجدون في ذلك فصلًا.

وحُدوثِهِ، والقديمُ لا يَتَغَيَّرُ.

فَصْلٌ
في الرَّدِّ على الطَّبائِعِيين

الصائرون إلى الطبائع فريقان: فريقٌ يُوافِقُونا على القولِ بحَدَثِ العالَمِ وإثباتِ الصانع، والكلامُ عليهم سيأتي، إن شاء الله. والفريقُ الثاني يقولون بقدمِ الطبائع الأربع.

فيقالُ لهم: أَتُثْبِتُونَ الطبائعَ مُخْتَصَّةً بالجواهر، أم تحكُمون بأنها أفرادٌ[1]، فإن كانت مُخْتَصَّةً بالجواهرِ والجواهرُ قديمةٌ؛ فقد أَبْطَلْنَا ذلك، وأَقَمْنَا الدلالةَ على حدوثِ الجواهر والأعراض. وإن قلتُم: إنها أفرادٌ[2]، فلا يخلو: إما أن تكونَ قائمةً بأنفسِها، أو هي في حكم الأعراض، أو في حكم الخواص. فإنْ قامت بأنفسِها كانت مُضَاهِيةً للجواهرِ، وقد ثَبَتَ حدوثُها وحدوثُ الأعراض.

ثم مِنْ ضرورةِ ما هو في حُكْمِ العَرَضِ، أو الخاصِيَّةِ التي هي دون العَرَضِ: أن يكون مُخْتَصًّا بقائمٍ بنفسه، وكيف تُعْقَلُ خَاصِيَّةٌ لا لِمُخْتَصٍّ، ولو قامت الخاصِيَّةُ بنفسها لَمَا كانت خاصِيَّةً وانقلبت عن جنسها، ولأن الطبائعَ بعد الامتزاجِ لا تَقُومُ بنفسها، فكيف يُعْقَلُ قيامُها بنفسها قبل الامتزاج؟! ولو تُصُوِّرَ قيامُها بنفسها في حالٍ لجازَ ذلك في كُلِّ حالٍ. ولو كانت الطبيعةُ في

(١) عبارة إمام الحرمين في الشامل ص٢٣٨: إما أن تثبتوا الطبائع مختصة بالجواهر في الأزل، وإما أن تثبتوا الطبائع والخواص غير مختصة بالجواهر.

(٢) عبارة إمام الحرمين في الشامل ص٢٣٨: وإن زعمتم أن الطبائع كانت منفردة بالوجود، غير مختصة بجواهر قديمة.

حُكْمِ جوهرٍ لَمَا خَلَتْ عن طبيعةٍ ؛ فإن كُلَّ قائمٍ بنفسه ذو خاصية عندهم ، ولو كانت في حكمِ العَرَضِ لَمَا قامت بنفسِها .

وقد قالوا: «إنها في حُكْمِ الخواصِّ وصفاتِ الأنفسِ» ، ولو كانت كذلك لاقتضت مُخْتَصًّا لا مَحَالَةَ ؛ لاستحالةِ قيامِها بأنفسها ؛ يُحَقِّقُ ما قلناهُ: أنهم أَحَالُوا ثبوتَ جواهرَ دون خواصِّها ، فلأن يُحِيلُوا ثبوتَ الجواهر دون المُخْتَصِّ بها أَوْلَىٰ .

ثم قالوا: «إنها لم تكن ممتزجةً فامتزجت» ، وهذا قولٌ منهم بِطَرَيَانِ التَّغَيُّرِ عليها ، فيَدُلُّ علىٰ حدوثِها .

فإنْ أَنْكَرُوا ذلك فنُسَائِلُهُم عن دلالة حَدَثِ العالَمِ ، فإنْ تَمَسَّكُوا بتعاقبِ النقيضين عليها ، لَزِمَهُم مِثْلُ ذلك في الطبائع ، وإنْ أَنْكَرُوا حَدَثَ الجواهرِ ، فقد خرجوا عن قول الطبائعيين ، وما مِن صاحبِ عُنْصُرٍ إلا ويعترفُ بأن عُنْصُرَهُ خَرَجَ فيما لا يزالُ عَمَّا كان عليه في الأزل ، وتَغَيَّرَ عن الصفةِ التي كان عليها ، ولو كانت تلك الصفةُ قديمةً ، لَمَا بَطَلَتْ ، ولو كانت نفسيةً ، لَبَقِيَتْ لبقاءِ نفسِها .

ونقولُ لهم: أَتُثْبِتُونَ للطبائعِ مَحَالَّ أم لا ؟ فإنْ لم يُثْبِتُوا لها مَحَالَّ أو مكانًا كان مُحَالًا ؛ فإنه إنما يُعْقَلُ الامتزاجُ في مكانٍ أو مَحَلٍّ .

ونقولُ لهم: إذا امْتَزَجَتْ فلا يخلو: إما أن يحصُلَ المحلُّ معها أو بعدها ، فإنْ ثَبَتَ بَعْدَ الامتزاجِ فقد حَصَلَ الامتزاجُ في غير مَحَلٍّ ، ولو جازَ ذلك في وقتٍ لجازَ في وقتين وأكثرَ . فإنْ قالوا: «ثَبَتَ المحلُّ مع الامتزاجِ» ، فَلِمَ كان المحلُّ باقتضاءِ الامتزاجِ أَوْلَىٰ مِن الامتزاجِ باقتضاء المحلِّ ؛ فإنهما مُقْتَرِنَان ؟!

❊ **فإنْ قالوا:** كان للطبائعِ مَحَالٌّ، وهي الفَضَاءُ، وهو قديمٌ.

❊ **قلنا:** الفَضَاءُ: إما أن يكونَ في حكمِ الجوهرِ أو في حكمِ العَرَضِ، وقد ثَبَتَ حدوثُهما.

ثم نقولُ: هل للفضاءِ مكانٌ أم لا؟ فإن جازَ ثبوتُه لا في مكانٍ، جازَ مِثْلُ ذلك في الطبائع، وإن كان في مكانٍ؛ فيلزمُ أن يكونَ للمكان مكانٌ، إلىٰ ما لا نهايةَ له.

ثم نقولُ: هذا الفَضَاءُ إن كان مِنْ جنسِ الطبائع فهو الطبائعُ، وإن كان مخالفًا لها، بَطَلَ قولُكم: إنه لا شيءَ إلا وفيه الطبائعُ.

ثم نقولُ: هذا الفضاءُ: إما أن يكونَ هو الخَلاءَ الذي حَكَمُوا بتناهِيهِ، أو هو غيرَهُ، أما الخلاءُ فهو عبارةٌ عن الأحيازِ وعن الفراغِ الذي إذا وُجِدَ به الجواهرُ أَخْرَجَتْهُ عن كونِهِ خلاءً وفراغًا، وليست هي موجودةً، بل هي تقديراتٌ وَهْمِيَّةٌ، يُقَدِّرُهَا المَرْءُ في وَهْمِهُ؛ ليعرِفَ بها الجواهرَ وأقدارَها.

وعند هؤلاءِ: أنها ثابتةٌ متناهيةٌ.

وعند المتكلمين: لا نهايةَ لها حُكْمًا.

ومعنىٰ قولِ الدهرية: «إنها متناهيةٌ»: اعتقادُهم وجوبَ وجودِ هذه الأجرامِ والأفلاكِ في مراكزها، واستحالةَ ثبوتِ غيرِها معها، واستحالةَ انتقالِ هذه الأجرامِ عن مراكزِها.

وهذا مَرْكَبٌ صَعْبٌ، مَنِ اسْتَوْطَأَهُ خَرَجَ عن المعقول، وانْسَدَّ عليه الفَرْقُ بين الجائزِ والواجبِ والمستحيلِ.

وقد اعتقدُوا: أن العالَمَ مُفْعَمٌ بالأجرامِ، وليس فيه فراغٌ.

وعندنا: يجوزُ أن يكون في خَلَلِ الأجسامِ وتجاويفِها خَلاءٌ وفراغٌ، كما أن أقطارَ العالَمِ مُتَاخِمَةٌ خلاءً وفراغًا يَصِحُّ أن يكونَ مكانًا للجواهر.

ومِمَّا نُبْطِلُ به كلامُ الطَّبائعيين: أن نقولَ: ما قولُكم في الطبائعِ: أَهِيَ امْتَزَجَتْ بأنفسِها، أم بمعنى زائدٍ عليها؟ (٣٥/ف) أمَّا الأنفسُ فكانت ثابتةً في الأزلِ على زعمهم مِن غير امتزاج، وأمَّا المعنى: إما[1] أن يكون عَدَمًا أو وجودًا، والعَدمُ نَفْيٌ مَحْضٌ لا اختصاصَ له، وإن كان موجودًا قديمًا لَزِمَ قِدَمُ الامتزاجِ، وإن كان حادثًا افتقرَ إلى مُقْتَضٍ آخَرَ أو مُؤَثِّرٍ فاعلٍ، ولا مُؤَثِّرَ عندهم إلا امتزاجُ الطبائعِ؛ فاقتضى ذلك أن تَمْتَزِجَ الطبائعُ ليثبتَ مقتضى الامتزاج، ويثبتَ المقتضى لتمتزجَ الطبائع، وهذه سَفْسَطَةٌ. وإنْ استغنى مقتضى الامتزاج عن مُقْتَضٍ آخَرَ؛ فيلزمُ استغناءُ العالَمِ في حدوثِهِ عن مُقْتَضٍ.

❊ **فإن قيل**: كما أَحَلْتُم وقوعَ المقدورِ في الأزل مع وجوبِ الاقتدار أزلًا؛ كذلك يمتنعُ قِدَمُ المُقْتَضِي للامتزاجِ واسْتِئْخَارُ الامتزاجِ.

❊ **قلنا**: الطبيعةُ تُؤَثِّرُ لنفسها عندكم مِنْ غيرِ اختيارٍ؛ والدليلُ عليه: أن الامتزاجَ يَقْتَضِي التركيبَ للعالَمِ مِن غيرِ اسْتِئْخَارٍ، فلو ثبتت طبيعةٌ في الأَزَلِ مُقْتَضِيَةٌ للامتزاجِ لَمَا اسْتَأْخَرَ مُقْتَضَاها عنها. وأما القادرُ فليس يَقْتَضِي وقوعُ مَقْدُورِهِ لنفسه إيجابًا، بل يَثْبُتُ ذلك عن اختيارٍ؛ فبانَ الفَرْقُ.

---

(١) أي: فلا يخلو: إما....

فَصْلٌ
في معنى القديمِ والحادثِ

قال الإمامُ: المتقدِّمون مِن مشايخنا صاروا إلىٰ أن القديمَ: هو الذي لا أوَّلَ لوجوده، وهذا مذهبُ جماهيرِ المعتزلة. وصار شيخُنا أبو الحسن إلىٰ أن القديمَ: هو المتقدِّمُ في الوجود بشَرْطِ المبالغةِ(١).

قال: وينطلقُ هذا الاسمُ علىٰ الذي لا أوَّلَ لوجوده، وعلىٰ المتقدِّمِ المُتَقَادِمِ من الحوادث.

والذي اختاره شيخُنا هو الأَصَحُّ(٢)؛ فإن الذي تَنَازَعْنَا فيه كلمةٌ لُغَويةٌ، والمصيرُ في معناها إلىٰ أهل اللغة لا غيرُ، وقد اشتهرَ منهم تسميةُ ما عَتُقَ وتقادمَ قديمًا، فيقولون: شيخٌ قديمٌ وعِزٌّ قديمٌ وبناءٌ قديمٌ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقال ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥].

وما ظَهَرَ استعمالُه وخَرَجَ عن حَدِّ الشواذِّ، ولم يَثْبُتْ في اللغةِ كونُه مُتَجَوَّزًا به عن أصلٍ سابقٍ في اللغة ـ فيَجِبُ حَمْلُهُ علىٰ الحقيقة، ولو جازَ ادِّعاءُ التجوُّزِ مع ظهورِ الاستعمال وعدمِ الدليل علىٰ التجوُّز، لجازَ سلوكُ هذا الطريقِ في جملة حقائق اللغة. ومِن أقربِ الشواهد إلىٰ ما نحنُ فيه: قولُ القائلِ: «هذا باقٍ»، فهذا ينطلقُ علىٰ الحادث والقديم، ولو قيل: «إن الباقيَ إذا أُطْلِقَ علىٰ ما كان عُرْضَةً للزَّوالِ كان مجازًا»، لم يكن القائلُ به أَسْعَدَ حالًا ممن اعتقدَ ذلك في القديم(٣).

---

(١) انظر: الشامل لإمام الحرمين ص٢٥١.

(٢) هذا من كلام إمام الحرمين الجويني، ومراده بشيخنا الشيخ أبو الحسن الأشعري.

(٣) عبارة الجويني في الشامل ص٢٥٣: فلو قال قائل: إن الباقي إذا أطلق علىٰ ما كان عرضة=

❊ **فإن قيل**: لو صَحَّ ما قلتُم؛ لَلَزِمَ أن يكونَ الشيءُ حادثًا قديمًا، وهذا متناقضٌ.

❊ **قلنا**: التناقضُ لا يَرْجِعُ إلىٰ ذاتَي اللفظين، وإنما يَرْجِعُ إلىٰ معنييهما، ولا مناقضةَ بين هذين المعنيين؛ وإنما يَتَحَقَّقُ التناقضُ إذا أُثْبِتَت الأَوَّلِيَّةُ للشيء ونُفِيَتْ عنه الأَوَّلِيةُ، ولا تستقيمُ لهم دعوىٰ التناقض إلا بعد أن يُثْبِتُوا أن القديمَ: هو الذي لا أَوَّلَ لوجوده.

ثم اعْلَمْ أَنَّ المَرْجِعَ في إثباتِ ما رُمْنَاهُ إلىٰ أهل اللغة، وقد رأيناهم يُطْلِقُونَ هذا الاسمَ علىٰ العتيق الذي امتدَّت مُدَّةُ بقائه، ولا يُطْلِقُونه علىٰ الشيء الذي لا تَمْتَدُّ مُدَّةُ بقائه.

علىٰ أن القديمَ علىٰ بناءِ «فَعِيلٍ»، وهو مِنْ أبنيةِ المبالغة؛ فاقتضىٰ ذلك مبالغةً في التقدُّم، وثَبَتَ أن القديمَ في موضوعِ اللغة: هو المتقدِّمُ علىٰ ما يوجدُ بعده، بِضَرْبٍ مِن المبالغة.

ثم إطلاقُ القديمِ في العُرْفِ لا يكونُ إلا لِلأَزَلِيِّ الذي لا أَوَّلَ لوجوده، فإذا قلتَ: «العالَمُ ليس بقديمٍ علىٰ الإطلاق»، نَفَيْتَ عنه الأزليةَ وثَبَّتَّ أنه مُفْتَتَحُ الوجودِ. وإذا ثَبَتَ له التقدُّمُ بشرطِ المبالغةِ كان الاسمُ حقيقةً فيه، وفي المُحْدَثِ أيضًا إذا حَصَلَ متقدِّمًا بشرطِ المبالغةِ علىٰ مُحْدَثٍ آخَرَ وُجِدَ بعده.

وقد يُحْمَلُ مُطْلَقُ الاسمِ علىٰ غيرِ ما يُحْمَلُ عليه مُقَيَّدُهُ، وإن كان المُطْلَقُ والمقيَّدُ لا يختلفان في المعنىٰ في موضوعِ اللغة، فالمفهومُ مِن مُطْلَقِهِ: الأَزَلِيُّ عند أهل الدين، ثم لا يَخْرُجُ الاسمُ عن حقيقته عند التقييد، إذا أُطْلِقَ علىٰ

= للزوال كان مجازًا، لم يكن أسعد حالًا ممن اعتقد ذلك في الباقي.

المُحْدَثِ المتقادِمِ عَهْدُه بالوجود.

واختيارُ **الأُسْتَاذِ أبي منصور**...[١] في القديم: أنه الذي لا أَوَّلَ لوجوده.

وأما المُحْدَثُ فهو: المُفْتَتَحُ الوجودِ، أو: الموجودُ الذي له أَوَّلُ، أو: الكائنُ بَعْدَ أن لم يكن.

وقد وُجِّهَ على هذه العباراتِ أسئلةٌ لا حاصلَ لها:

❊ منها: أن قالوا: قولُكم: «الكائنُ بَعْدَ أن لم يكن» ترتيبُ شيءٍ على شيءٍ. وقولُكم: «ما لوجوده أَوَّلُ» فيه تناقضٌ؛ فإن أَوَّلَ الحادثِ نفسُه، ويستحيلُ أن يكونَ الشيءُ أَوَّلَ نفسِه.

❊ **قلنا**: إنْ كانَ السائلُ يَبْغِي بسؤالِه جَحْدَ معنى الحدوثِ، فتسقطُ مكالمتُه؛ إذ الحدوثُ والوجودُ المُفْتَتَحُ معلومٌ ضرورةً. وإنْ كان قَصْدُهُ التعرُّضَ للقَدْحِ في العبارةِ، كان المَرْجِعُ في تصحيحها إلى أربابِ اللُّغَاتِ، وهذه العباراتُ لو عُرِضَتْ على أهلِ اللِّسانِ، لابتدروا إلى فَهْمِ معناها على حَسَبِ ما أوردناها، وإذا صَحَّتْ المعاني واستقامت العباراتُ عند أهلها لم يَبْقَ للاعتراض مُتَّجَهٌ.

على أنّا نقولُ: الترتيبُ قد يَتَضَمَّنُ إثباتَ شيئين، وقد يَتَضَمَّنُ إثباتَ معلومين، والعَدَمُ معلومٌ والحَدَثُ معلوم، فقد تَرَتَّبَ مِن هذا الوَجْهِ معلومٌ على معلومٍ. وقولُنا: «ما لوجوده أَوَّلُ» ليس الغَرَضُ منه أن يكونَ للحادثِ أَوَّلٌ هو غيرُه، بل الغَرَضُ منه إثباتُ موجودٍ مسبوقٍ بعَدَمٍ.

وقال الجُبَّائِيُّ: القديمُ هو اللهُ سبحانه، ولا قديمَ غيرُه.

---

(١) بياض في الأصل مقدار كلمة.

بَابٌ
في إثباتِ العِلْمِ بالصَّانِعِ

قال الإمامُ: إذا تَبَيَّنَ حَدَثُ العالَمِ، وثَبَتَ أَنَّه مُفْتَتَحُ الوجود، فالحادثُ جائزٌ وجودُه، وكلُّ وقتٍ صادَفَه[١] وقوعُه كان مِن الممكن تقدُّمُهُ عليه بأوقاتٍ، ومِن الجائزِ اسْتِئْخَارُ وجودِهِ عن وقته لساعاتٍ. فإذا وَقَعَ الوجودُ الجائزُ بَدَلًا عن استمرار العَدَمِ المُجَوَّزِ، قَضَت العقولُ ببدائِهِها بافتقارِه إلىٰ مُخَصِّصٍ خَصَّصَهُ بالوقوع، وذلك مُسْتَبِينٌ علىٰ الضرورة، ولا حاجةَ فيه إلىٰ التمسُّكِ بسبيل النظر.

هذا ما قاله رحمه الله[٢].

وأما الأصحابُ فإنهم سَلَكُوا مَسْلَكَيْنِ في التوصُّلِ إلىٰ العِلْمِ بالصانع: فسَلَكَ بعضُهم طريقَ الاستدلال، وسَلَكَ آخرون طريقَ إسنادِ العلم بالمُحْدَثِ إلىٰ ضرورةِ العقل، مع تقديرِ العلم بحَدَثِ العالم؛ فيقولون: بعدما ثَبَتَ حَدَثُ العالَمِ، المُحْدَثُ لا يَقَعُ بنفسِه قَطْعًا، بل لا بُدَّ له مِنْ مُحْدِثٍ علىٰ الجملةِ.

والذي اعْتَمَدَهُ الإمامُ رحمه الله في إثباتِ مَقْصِدِهِ: هو ضَرْبٌ مِن الاستدلال، غيرَ أَنَّه يقولُ: العلمُ الحاصلُ عَقِيبَ النظرِ الصحيحِ يَقَعُ ضرورةً، والنظرُ الصحيحُ عنده: هو أن يكونَ التقسيمُ دائرًا بين النفي والإثبات.

ونحن نرىٰ المُحْدَثاتِ يتقدَّمُ بعضُها في الوجود علىٰ البعض، ويتأَخَّرُ

---

(١) في الأصل: صادف. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص٢٨.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٨.

بعضُها عن بعضٍ، فلولا تعلُّقُها بقَصْدِ قاصدٍ إلىٰ تقديم ما تَقَدَّمَ وتأخيرِ ما تَأَخَّرَ، لم يكن تقدُّمُ ما تَقَدَّمَ أَوْلَىٰ مِن تأخُّرِه، وتأخُّرُ ما تَأَخَّرَ أَوْلَىٰ مِن تقدُّمِه.

ولأن حقيقةَ المُحْدَثِ: ما ابْتُدِئَ عن أَوَّلٍ، فلولا تعلُّقُهُ بمُحْدِثِهِ ومُبْدِئِهِ لم يكن بأن يَحْدُثَ أَوْلَىٰ بأن لا يَحْدُثَ؛ فوَجَبَ إذا اخْتُصَّ بالثبوتِ أن يكونَ متعلِّقًا بقَصْدِ مُحْدِثِهِ.

ولأنها[1] وَقَعَتْ علىٰ صفاتٍ يَصِحُّ أنْ تَقَعَ علىٰ خِلافِها، فلولا تعلُّقُها بمُوقِعِها الذي أَوْقَعَها كذلك، لم يكن وُقُوعُها علىٰ بعضِ الصفات أَوْلَىٰ مِن وُقُوعِها علىٰ خِلافِها.

ولأن الذي كان[2] بَعْدَ أن لم يكن واخْتُصَّ كَوْنُهُ بوقتٍ أو تقديرِ وقتٍ، فلا يخلو: إما أن يُقَدَّرَ وجودُهُ في الوقتِ المخصوصِ المُعَيَّنِ واجبًا، أو يُقَدَّرَ جائزًا. والقسمُ الأولُ باطلٌ؛ فإنه لو وَجَبَ له الوجودُ في الوقتِ المخصوصِ، لَمَا كان هو بوجوبِ الوجودِ له أَوْلَىٰ مِن سائرِ ما يُمَاثِلُهُ؛ إذ مِنْ حُكْمِ المتماثلاتِ استواؤُها في الواجبات والجائزات، فلو وَجَبَ الوجودُ لجوهرٍ في وقتٍ، لَلَزِمَ ذلك في كُلِّ جوهر؛ حتىٰ تُوجَدَ الجواهرُ دَفْعَةً واحدةً. وكذلك القولُ في الأعراضِ المتماثلة المتجانسة.

فلما وَجَدْنَا المتماثلاتِ يتقدَّمُ بعضُها علىٰ بعضٍ، ويتأَخَّرُ بعضُها عن بعضٍ، استبانَ بذلك: أن الوجودَ غيرُ واجبٍ لشيءٍ منها.

ومِمَّا يُوَضِّحُ ذلك: أن تقديرَ وجوبِ الوجودِ في وقتٍ، كتقديرِه في وقتٍ آخَرَ: إما قَبْلَهُ وإما بَعْدَهُ؛ إذ الأوقات فيما نَبْغِيهِ في حُكْمِ المتماثلاتِ، ووَجْهُ

---

(١) أي: المُحْدَثات.

(٢) في الأصل: وكان الذي. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٣٤.

ادِّعاءِ الوجوبِ في بعضها كوَجْهِ ادِّعَائِهِ في سائرها، ووجوبُ الوجودِ ليس يتفاوتُ في نفسِه، ولا معنىٰ لاختصاصِ وجوبِ الوجودِ بوقتٍ دون وقتٍ.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناهُ: أن المصيرَ إلىٰ وجوبِ وجودِ الحادثِ؛ يُفْضِي إلىٰ القولِ باستحالةِ ما عُلِمَ جوازُهُ بضرورةِ العقلِ.

ومَنْ زَعَمَ أنَّ الذي يَتَحَقَّقُ عَدَمُهُ سابقًا إلىٰ غيرِ أَوَّلٍ، ثم فُرِضَ الكلامُ في وقتٍ يُمَاثِلُ ما قبله مِن الأوقات ويُشَاكِلُ ما بعده مِن الأوقات. (٣٦/ف) وقال: كان العَدَمُ جائزًا في الوقت الذي قَبْلَ هذا الوقتِ، ثم استحالَ العَدَمُ في هذا الوقتِ مع تماثلِ الوقتين وعَدَمِ تأثيرِهما فيما يتحقَّقُ فيهما مِن عدمٍ ووجودٍ، ولم يَثْبُتْ مُوجِبٌ ولا مُقْتَضٍ لم يكن ثابتًا قبلُ، ومع هذه القواعدِ يستحيلُ استمرارُ العَدَمِ في الوقت المعيَّنِ ـ فقد خَرَجَ عن ضرورةِ العقل، والمصيرُ إلىٰ وجوبِ وجودِ ما ثَبَتَ عدمُهُ، كالمصيرِ إلىٰ وجوبِ عَدَمِ القديمِ في وقتٍ مخصوصٍ.

❊ **فإن قيل**: ما أنكرتُم علىٰ مَنْ يقولُ: المُحْدَثُ واجبُ الوجودِ في حالِ حدوثه، وواجبُ العَدَمِ في حالِ عدمِهِ؟!

❊ **قلنا**: هذا مُحَالٌ؛ فإن الواجبَ ما استحالَ نقيضُه، والذي وُجِدَ الآنَ كان جائزًا أن يُوجَدَ قبله بوقتٍ، وبالضرورةِ نَعْلَمُ [أن][1] إضافةَ وجودِ الحادثِ إلىٰ هذا الوقت جَوازًا وصِحَّةً، كإضافتِه إلىٰ ما قبله مِن الأوقات أو إلىٰ ما بعده منها. ثم الوجودُ والعَدَمُ كالمُتَمَانِعَيْنِ، ولا يجوزُ أن تكونَ عِلَّتُهما شيئًا واحدًا، وهو الجوازُ؛ لاستوائِهما في هذه القضية، فلا سبيلَ إلىٰ وقوعِهما معًا؛ لتمانعهما، ولا يترجَّحُ أحدُهما علىٰ الآخَرِ مِن غيرِ مُقْتَضٍ ومُخَصِّصٍ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٣٥.

❊ **فإن قيل**: ما أنكرتُم أن الوجودَ إنما تحقَّقَ بَدَلًا مِن الانتفاءِ المُجَوَّزِ؛ لنفسِه.

❊ **قلنا**: إن الوجودَ لو تحقَّقَ لِنَفْسِ الحادث، لَمَا اخْتُصَّ بذلك آحادٌ مِن جِنْسٍ، ولَوَجَبَ اطِّرادُ هذا الحكمِ في جميع الجِنْسِ؛ لتساوي أَنْفُسِ المتماثلاتِ في الصفات، ألا تَرىٰ أن الجوهرَ لَمَّا تَحَيَّزَ بنفسِه وَجَبَ أن يتحيَّزَ كلُّ جوهرٍ، فلما عَلِمْنَا تقدُّمَ بعضِ الجواهرِ وتأخُّرَ بعضِها؛ وَضَحَ بذلك بطلانُ المصيرِ إلىٰ أنَّ ما يُوجَدُ منها يُوجَدُ لنفسه.

❊ **فإن قيل**: إنما حَدَثَ؛ لمعنًىٰ أَوْجَبَ حدوثَهُ.

❊ **قلنا**: أَهُوَ مِن الأعراضِ أَمْ عَبَّرْتَ به عن مُخَصِّصٍ؟ فإنْ زَعَمَ أنه عبارةٌ عن التخصيصِ؛ فقد ارتفعَ الخلافُ في المعنىٰ، وإنْ زَعَمَ أنه عَرَضٌ: فإنْ كان قديمًا وَجَبَ قِدَمُ مُقْتَضَاهُ، وإنْ كان حادثًا أَفْضَىٰ إلىٰ معنىٰ آخَرَ، ثم يتسلسلُ.

❊ **فإن قيل**: إنما حَدَثَ؛ لجوازِهِ.

❊ **فقد أجبنا عنه**: بأن استمرارَ العدمِ في حقِّه جائزٌ أيضًا، وكذلك ثبوتُهُ في وقت آخر أو بوصف آخر.

❊ **وإن قيل**: حَدَثَ لا لنفسِه ولا لمعنىٰ.

❊ **قلنا**: هذا مُحَالٌ؛ فإنه مَهْمَا سَلَّمَ [الخصمُ][1] جوازَ الوجودِ وجوازَ العَدَمِ بَدَلًا منه، مع الاعترافِ بتماثلِ الأوقاتِ وعَدَمِ تأثيرِها في الوجود والعدم، ثم قالَ مع ذلك بثبوتِ الوجودِ في وقتٍ مخصوصٍ، مِن غيرِ مُخَصِّصٍ ومِن غيرِ تأثيرِ مُؤَثِّرٍ ـ فقد جَحَدَ الضرورةَ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٣٥.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: كُلُّ ما يَثْبُتُ مِن غيرِ عِلَّةٍ، ولم يتحقَّقْ مَنْعٌ في سائرِ الأوقات ـ وَجَبَ أن يَقَعَ لا مَحَالَةَ عند ارتفاع الموانع، وكان واجبَ الثبوت كالقديم؛ لأن نِسْبَتَهُ في خاصيَّةِ الوجود إلىٰ كافَّةِ الأحوال نسبةٌ واحدةٌ.

قال: ثم لا يجوزُ أن تكونَ ذاتُ الشيءِ هو المُحْدَثَ نفسه؛ لأنه لو أَحْدَثَها في حالةِ العدم كان مُحَالًا؛ لأن المعدومَ لا يجوزُ أن يكون فاعلًا، وقد عُلِمَ أن الشيءَ متىٰ حَصَلَ موجودًا، فقد اسْتَغْنَىٰ بنفسِه عن السببِ المُوجِدِ له.

❊ **فإن قيل:** لو وَجَبَ افتقارُ الحدوثِ إلىٰ المُحْدِثِ؛ وَجَبَ افتقارُ العَدَمِ إلىٰ المُعْدِمِ.

❊ **قلنا:** لِمَ قلتُم ذلك؟ ونحن قد خَصَّصْنَا كلامَنا بالأوقات والأوصاف؛ فلا يلزمُنا ما قلتموه لفظًا ولا معنىٰ. علىٰ أنَّا لو قلنا: «المُحْدَثُ جائزُ الوجودِ والعدمِ، فإذا اخْتُصَّ بالوجود بَدَلًا مِن الانتفاءِ المُجَوَّزِ اقتضىٰ مُخَصِّصًا»؛ فلا[1] يلزمُ علىٰ هذا افتقارُ العَدَمِ إلىٰ مُعْدِمٍ؛ لأن العَدَمَ نَفْيٌ مَحْضٌ مِن كلِّ وَجْهٍ، وليس بموصوفٍ في نفسه ولا صفةً لغيره، فإذا لم يَتَحَقَّقْ فيه وَجْهُ ثبوتٍ؛ فلا معنىٰ لتعلُّقِ التخصيصِ به؛ إذ التخصيصُ لا بُدَّ له مِن مُخَصِّصٍ، والمُخَصِّصُ ثابتٌ والعَدَمُ مُنْتَفٍ.

والنَّفْيُ المَحْضُ لا يجوزُ أن يكونَ مِن أثرِ القدرة؛ فإن أَثَرَ القدرة ما كان فِعْلًا، والعَدَمُ ليس بفِعْلٍ أَصْلًا، لكن يجوزُ أن يكونَ مُتَعَلَّقًا للعلم والإرادة، علىٰ ما سنذكُرُهُ في كتاب الإرادة.

❊ **فإن قيل:** كيفَ يستقيمُ منكم إثباتُ المُحْدِثِ غائبًا، مع نَفْيِكُم

---

(١) في الأصل: ولا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٣٦.

الإحداثَ والمُحْدِثَ شاهدًا؛ إذ سبيلُ إثباتِ الحكمِ غائبًا رَدُّهُ إلىٰ الشاهد، وما أَثْبَتُّوهُ شاهدًا مِن الاكتساب أَحَلْتُمُوهُ غائبًا، وما أَثْبَتُّمُوهُ غائبًا أَحَلْتُمُوهُ شاهدًا؟!

* قلنا: عندنا: لا يجوزُ الحكمُ في الغائب بأمرٍ يكونُ في الشاهد قياسًا، بل إنْ قامَ دليلٌ علىٰ أمرٍ حَكَمْنَا به، شاهدًا كان أو غائبًا، وتعلُّقُ الحادثِ بالمُحْدِثِ ـ مِن الوجه الذي قَدَّمناهُ ـ متحقِّقٌ مِن غيرِ تَعَرُّضٍ لشاهدٍ وغائبٍ؛ إذ الحدوثُ الجائزُ يَفْتَقِرُ مِن وَجْهِ جوازِهِ إلىٰ مُخَصِّصٍ، مِن غيرِ أن يَخْطُرَ للناظرِ المُسْتَدِلِّ تثبيتُ فاعلٍ[1] شاهدًا. ثم لو صَحَّ ما قالوهُ لَلَزِمَ نَفْيُ مُخْتَرِعٍ للجواهرِ غائبًا؛ مِن حيثُ لم نجد في الشاهد مُخْتَرِعًا للأجسام.

* فإن قالوا: ثبوتُ الاختراعِ في الأعراض يَدُلُّ علىٰ ثبوتِهِ في الأجسام.

* قلنا: إنْ جازَ لكم الاستدلالُ بخلقِ الأعراضِ علىٰ خلق الأجسامِ مع اختلاف الأجناس؛ فلا يَبْعُدُ الاستدلالُ أيضًا بتعلُّقِ قدرتنا علىٰ تعلُّقِ قدرةِ الباري سبحانه، وإن اختلفَ وَجْهُ تعلُّقِ القُدْرتين.

ثم الذي قالوهُ يَجُرُّ إلىٰ الدَّهْرِ والإلحادِ؛ فإن قائلًا لو قال: «لم نَجِدْ إلهًا شاهدًا؛ فلا سبيلَ إلىٰ إثباتِه غائبًا أَصْلًا»، كذلك إذا قالت المجسِّمةُ: «لم نَجِدْ في الشاهدِ فاعلًا إلا جِسْمًا مُحدودًا ذَكَرًا أو أُنْثَىٰ؛ لَزِمَ القضاءُ بذلك غائبًا»[2].

وقد اسْتَدَلَّ شَيْخُنا أبو الحسنِ[3] علىٰ إثباتِ العلمِ بالصانعِ بطريقةٍ لا

---

(١) في الأصل: فعل. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٣٦، والشامل لإمام الحرمين ص٢٨٥.

(٢) لم يذكر جواب قوله: «فإن قائلًا لو قال»، وهو متابع في ذلك لعبارة إمام الحرمين في الشامل ص٢٨٥، ولعل تقدير الجواب: فلا يجدون في ذلك فصلًا.

(٣) زاد الشارح في الغنية ١/٣٣٧: في «اللمع».

بَأْسَ بها، فقال: النُّطْفَةُ إذا انقلبت عن حالها، فصارتْ عَلَقَةً ثم مُضْغَةً... وذَكَرَ أطوارَ الخَلْقِ.

ثم قال: لا يخلُو والحالةُ هذه: إما أن تكونَ النُّطْفَةُ هي التي تَقْلِبُ نَفْسَها مِنْ حالٍ إلىٰ حالٍ، وإما أن يكونَ الأبوانِ يَقْلِبَانها، وإما أن يقالَ: انقلبت هي بنفسها مِنْ غيرِ مُقْتَضٍ، أو يقالَ: لا بُدَّ لها مِن فاطِرٍ يَنْقُلُها ويُغَيِّرُها مِنْ حالٍ إلىٰ حالٍ.

وبَطَلَ أن يقالَ: «النُّطْفَةُ هي التي تَقْلِبُ نَفْسَها مِنْ حالٍ إلىٰ حالٍ»؛ فإن الإنسانَ بعدما اسْتَكْمَلَ قُوَاهُ لا يَقْدِرُ علىٰ نَقْلِ نَفْسِهِ مِنْ حالٍ إلىٰ حالٍ ولا علىٰ زيادةٍ ونُقْصَانٍ، وإذا عَجَزَ عنه في حالِ كَمَالِهِ كانَ عنه في حالِ قُصُورِهِ أَعْجَزَ، كَيْفَ والأحوالُ تتعاقبُ عليه، ومعظمُها مما يَكْرَهُهُ، ولا سبيلَ له إلىٰ دَفْعِ ذلك؟! وكذلك الأبوانِ قد يتمنَّيانِ الولدَ فلا يكونُ، ويَكْرَهَانِهِ فيكونُ، ويتمنَّيانِ الذَّكَرَ فيكونُ أُنْثَىٰ، وأن يكونَ تامَّ الخِلْقَةِ فيكونُ ناقصَ الخِلْقَةِ؛ فَبَطَلَ إسنادُ التغيُّرِ إليهما.

وباطلٌ أن يقالَ: «النُّطْفَةُ تَكَوَّنَتْ كذلك»؛ إذ لو ساغَ ذلك لساغَ للعاقلِ أن ينتظرَ حتىٰ يصيرَ الترابُ لَبِنَةً، ثم يتركَّبُ مِن اللَّبِنَاتِ بناءٌ مُحْكَمٌ وقَصْرٌ مَشِيدٌ[1]، مِن غيرِ بانٍ ولا مُخَصِّصٍ فاعلٍ.

قال: ومَنْ جَوَّزَ ذلك كان في تِيهِ الجهلِ وَالجًا وعن المعقول خارجًا. ثم استشهدَ بقوله تعالىٰ: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨ ـ ٥٩][2].

---

(١) في الأصل: بناءً محكمًا وقصرًا مشيدًا.

(٢) انظر: اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري ص١٧.

وقد تمسَّكَ شيخُنا[1] بطريقةٍ وجيزةٍ عجيبةٍ، فقال: كُرَةُ الأرضِ محفوفةٌ بالماء والهواء والنار، وجملتُها محفوفةٌ بجِرْمِ الفَلَكِ علىٰ زَعْمِ الخَصْمِ، فهي إذًا أجرامٌ مُتَحَيِّزةٌ شاغِلَةٌ جَوًّا، ثم باضطرارٍ نَعْلَمُ أن فَرْضَ هذه الأجرامِ مُتَيامِنةً عن مَقَرِّها أو مُتَياسِرةً أو غيرَ ذلك من الجهاتِ، ليس مِن مستحيلات العقول. ومَنْ أَبْدَىٰ مِرَاءً في استواءِ هذه الأحياز، وطَمِعَ في إثباتِ قضيةٍ عقليةٍ، تُوجِبُ اختصاصَ الأجرام بالخلاءِ الذي هي شاغلةٌ له، دون فَرْضِ خَلاءٍ في الجهاتِ الأربع التي ذكرناها ـ فقد أَبْدَىٰ صَفْحَةَ العِنادِ.

وإذا تَبَيَّنَ ذلك: فكلُّ مُخْتَصٍّ بوَجْهٍ مِن وجوه الجوازِ مُفْتَقِرٌ إلىٰ مُقْتَضٍ؛ بضرورات العقول، [وأربابُ العقولِ][2] مُسْتَوُونَ في العلم الضروري بافتقارِ الواقعِ علىٰ وَجْهٍ مِن وجوه الجواز إلىٰ مُقْتَضٍ، وإنما الكلامُ في تعيينِ المُقْتَضِي.

قال: وإذا تَمَهَّدَ ما أَرَدْناهُ لم يَخْلُ المُقْتَضِي المُوجِبُ اختصاصَ الأجرام بحيِّزِها: إما أن يكونَ مُقْتَضِيًا علىٰ حكمِ الإيجاب، كالطَّبْعِ عند مُثْبِتِهِ المُوجِبِ أَثَرَهُ، أو كالعِلَّةِ عند القائلين بها المُوجِبَةِ معلولَها مِن غيرِ فَرْضِ إيثَارٍ واختيارٍ. وهذا إنْ صارَ إليه صائرٌ باطلٌ؛ فإن المُوجِبَ: إنْ كانَ قديمًا يَجِبُ قِدَمُ مُوجَبِهِ؛ لاستحالةِ استئخارِ المعلول عن العلةِ، أو التأثيرِ عن الطَّبْعِ المُؤَثِّرِ إذا لم يكن مانعٌ، وقد دَلَّلْنَا علىٰ حُدوثِ الآثار. وإنْ كان المُقْتَضِي مُحْدَثًا، فالكلامُ في افتقارِهِ إلىٰ مُقْتَضٍ آخَرَ كالكلامِ في افتقار (٣٧/ف) العالَمِ إلىٰ المُحْدِثِ، ويَتَسَلْسَلُ.

---

(١) يعني: إمام الحرمين.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٣٨.

وأيضًا: فإنَّ ما ثَبَتَ مُوجَبًا عن مُوجِبٍ، فسبيلُ ثبوتِهِ أن لا يَنْقَدِحَ في العقل غيرُ ثبوتِهِ على الوجه الذي ثَبَتَ عليه، وإذا أَوْضَحْنا استواءَ الأحيازِ، فلو فَرَضْنَا المُقْتَضِي عِلَّةً، فما لها اقْتَضَتْ تَخَصُّصَ الأجرامِ بهذه الأحيازِ دون أمثالها؛ فإن المُوجِبَ لا يَتَخَيَّرُ بين مِثْلَيْنِ؟!

وإذا بَطَلَ ذلك وثَبَتَ الافتقارُ إلى مُقْتَضٍ؛ فلا وَجْهَ إلا المصيرُ إلى مُرِيدٍ مُخْتَارٍ، وهذا قاطعٌ إذا تأمَّلْتَهُ؛ فاستبانَ أن مَأْخَذَ حَدَثِ العالَمِ جوازُهُ، وانبنى عليه أن مَأْخَذَ العلمِ بالمُحْدِثِ افتقارُ الجوازِ إليه.

وهذه طريقةٌ مَتِينَةٌ حَسَنَةٌ، وعليها أسئلةٌ، فمَنْ أرادَ الإحاطةَ بها فَلْيُطَالِعْ كتابَ «التلخيصِ».

فَصْلٌ
في تَعْيينِ الصَّانِعِ

قال ﷺ: إذا أَحَاطَ العاقلُ بِحَدَثِ العالَمِ واستبانَ أنَّ له صانعًا؛ فيتعيَّنُ عليه بعد ذلك النَّظَرُ في ثلاثةِ أُصُولٍ:

أَحَدُها: يشتملُ على ذِكْرِ ما يَجِبُ لله تعالى مِن الصفات.

والثاني: يشتملُ على ذِكْرِ ما يستحيلُ عليه.

والثالثُ: يَنْطَوِي على ذِكْرِ ما يجوزُ مِن أحكامِهِ تعالى[1].

وفيما ذَكَرْنَاهُ آنِفًا: مِن افتقارِ الحوادثِ إلى مُقْتَضٍ فاطرٍ مُخْتَارٍ، وفي

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٢٩.

إبطالِ قولِ مَنْ قال: «إنَّ المُقْتَضِي جَارٍ مَجْرَىٰ العِلَلِ المُوجِبَةِ مَعْلُولاتِها» ـ تنبيهٌ علىٰ تعيينِ الصانع علىٰ الجملة، وأما العِلْمُ بالتفصيلِ فيُتَلَقَّىٰ مِن الأصولِ الثلاثةِ التي ذكرناها.

وقد أَشَارَ الأُستاذُ أبو إسحاقَ ﷺ إلىٰ هذه الأصولِ، فقال: قال أهلُ الحق: إن اللهَ تعالىٰ موجودٌ حَيٌّ عالِمٌ قادرٌ مُرِيدٌ سميعٌ بصيرٌ متكلِّمٌ، ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ، ولا يَشْغَلُ الحَيِّزَ، ولا يُتَصَوَّرُ في الوَهْمِ، وليس له حَدٌّ ولا جانبٌ، ولا تجوزُ عليه المحاذاةُ[1]، ولم يَزَلْ ولا يَزَالُ بهذه الأوصافِ، لا يَتَغَيَّرُ عنها، ولا شيءَ يُشَارِكُهُ فيها.

قال: وما ذَكَرْنَاهُ مِن الصفاتِ يَخْتَصُّ هو بها، واسْتَحَقَّ مِن أَجْلِها الإِلَٰهيةَ، وهي: أن العبادةَ تَصِحُّ له علىٰ الاختصاصِ، أو: مَنْ له الخَلْقُ والأَمْرُ، أو: مَنْ إذا وُجِدَ الخَلْقُ كانَ منه، أو: مَنْ نَفَذَتْ مشيئتُه علىٰ وَصْفِها[2]، فهذه معاني الإلَٰهية.

❊ **فإنْ قالَ قائلٌ:** كَيْفَ يُدْرَكُ ما لا يَتَنَاهىٰ بأوهامٍ متناهيةٍ؟

❊ **فقد اخْتَلَفَ في هذا السؤالِ جوابُ أهل الحق:**

فقال قومٌ: إن الباري سبحانه معلومٌ لنا علىٰ الحقيقة؛ فنَعْلَمُ وجودَهُ، ونَعْلَمُ أنَّا متىٰ تَوَهَّمْنَا وجودَه ـ وإنْ طالت الفكرةُ فيه ـ كان سابقًا لِمَا تَوَهَّمْنَاهُ؛ فلا غايةَ له. وكذلك صفاتُه معلومةٌ، ووَجْهُ عِلْمِنَا بعلمه وقدرته: أن نَعْلَمَ أن لهما في الجملة مِن المعلوم والمقدور ما لا نهايةَ له، وكذلك سائرُ صفاته.

ومنهم مَنْ يقولُ: إنَّا وإنْ كُنَّا نَعْلَمُهُ، فلا يَعْلَمُهُ علىٰ الحقيقة إلا هو.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٣٤٥: وليس هو من قبيل الأعراض.

(٢) الضمير يرجع إلىٰ المشيئة، أي: تحقق مراده فيما لا يزال علىٰ طبق ما أراده وشاءه في الأزل.

قال الأستاذُ: والقولانِ متقاربانِ؛ فإن الذين قالوا: «إنا لا نَعْرِفُهُ علىٰ الحقيقة»، فمعناهُم[1] بذلك: أن علومَنا لا تَسْتَغْرِقُ وجودَهُ؛ إذ ليس للذاتِ نهايةٌ، والأَزَلُ لا يُدْرَكُ، ولا يُسْتَوفَىٰ ما يَتَعَلَّقُ بصفاتِهِ علىٰ التفصيل؛ فإنها غيرُ متناهيةٍ في العَدِّ، فهذا هو حقيقةُ العلم به.

وقال الإمامُ: ذَهَبَ قدماءُ المعتزلة إلىٰ أن حقيقةَ الإله قِدَمُهُ، وذلك خَاصُّ وَصْفِهِ. وقال بعضُهم: حقيقتُه وجوبُ وجودِهِ.

وقال أبو هاشمٍ: أَخَصُّ وَصْفِ الإلهِ حالٌ هو عليها، وهي تُوجِبُ له كَوْنَهُ حيًّا عالمًا قادرًا.

وهذا قولٌ مُبْهَمٌ لا بيانَ فيه.

وأما أصحابُنا:

فقال بعضُهم: حقيقتُهُ: تَقَدُّسُهُ عن مناسبةِ الحوادث في جِهَاتِ الاتصالات.

وقال بعضُهم: حقيقتُه: غِنَاهُ.

وقال بعضُهم: حقيقتُه: قيامُه بنفسه بلا نهايةٍ.

وهذه العباراتُ تُشِيرُ إلىٰ نَفْيِ الحاجةِ.

وقال الأستاذُ: حقيقةُ الإلهِ: صفةٌ ثابتةٌ اقتضت له التَّنَزُّهَ عن مناسبة الحَدَثَانِ[2].

---

(١) أي: مرادهم.

(٢) عبارة الشارح في الغنية ١/٣٤٦ هكذا: وقال الأستاذ: حقيقة الإله وما يختص به عن غيره: صفة ثابتة اقتضت له التقدس عن الأحياز ومناسبة الحدثان.

قال الإمامُ: وهو أيضًا فيه إبهامٌ، ولأنه تَلَقَّىٰ مِن صفة النفي إثباتًا.

وحكىٰ القاضي أبو جعفر السِّمْنَانيُّ عن القاضي أبي بَكْرٍ ﷺ: أن حقيقةَ الإلهِ لا سبيلَ إلىٰ إدراكِها هذا الأَوَان.

وسنعودُ إلىٰ هذا في كتابِ الإدراكات.

وكان شيخُنا أبو القاسمِ القُشَيْرِيُّ يقولُ: هو الظاهرُ بآياته، الباطنُ؛ فلا سبيلَ إلىٰ إدراكِ حقيقته.

قال الإمامُ: لا شَكَّ في ثبوتِ وجودِهِ سبحانه، فأما الموجودُ المُرْسَلُ مِن غيرِ اختصاصٍ بصفةٍ تُمَيِّزُهُ عن غيرِهِ مُحَالٌ[1].

قال: ولكن ليس تَتَطَرَّقُ إليها العقولُ، فلا هي عِلْمٌ هَجْمِيٌّ، ولا عِلْمٌ مبحوثٌ عنه، غيرَ أَنَّا لا نقولُ: إن حقيقةَ الإلهِ لا يَصِحُّ العلمُ بها؛ فإنه سبحانه يَعْلَمُ حقيقةَ نَفْسِهِ، وليس للمقدور الممكنِ مِن مزايا العقول عندنا موقفٌ ينتهِي إليه، ولا يمتنعُ في قضيةِ العقل مَزِيَّةٌ لو وُجِدَتْ لاقتضتْ العِلْمَ بحقيقةِ الإله تعالىٰ.



(١) كذا في الأصل، والمناسب: فمحال.

القَوْلُ
فيما يَجِبُ للهِ تعالى مِن الصِّفَاتِ

قال الإمامُ: اعلم أنَّ صفاتِهِ تعالىٰ: منها نَفْسِيَّةٌ ومنها مَعْنَوِيَّةٌ. وحقيقةُ صفةِ النَّفْسِ: كلُّ صفةِ إثباتٍ لذاتٍ لازِمَةٍ ما بَقِيَت النَّفْسُ غيرَ مُعَلَّلَةٍ. والصفاتُ المعنويةُ: هي الأحكامُ الثابتةُ للموصوفِ بها المُعَلَّلَةُ بِعِلَلٍ قائمةٍ بالموصوفِ[1].

اعلم أنَّ الإمامَ جَرَىٰ في هذا البابِ علىٰ منهجِ القاضي في إثباتِ الأحوال، وبَنَىٰ عليها المسائلَ المتعلقةَ بها؛ فجَعَلَ تحيُّزَ الجوهرِ صفةً ثابتةً له زائدةً علىٰ وجوده، وكذلك لَوْنِيَّةُ العَرَضِ وسوادِيَّتُهُ، وكَوْنُ العَرَضِ عِلْمًا وقدرةً وحياةً، إلىٰ غيرِ ذلك مِن خصائص الأعراض، فجَعَلَها كُلَّها صفاتٍ نفسيةً زائدةً علىٰ وجودِها.

وأما نفاةُ الأحوالِ: فإنهم يُطْلِقُونَ صفةَ النفس ويَعْنُونَ بها: النَّفْسَ لا غيرُ؛ فيقولون: صفةُ النفسِ: ما يُفِيدُ النَّفْسَ، وكلُّ ما يَصِحُّ وَصْفُ الشيءِ به فذلك صفتُه. ثم يُوصَفُ الجوهرُ بأنه جوهرٌ وذاتٌ ونَفْسٌ وثابتٌ، وجِرْمٌ مُتَحيِّزٌ قائمٌ بالنفس قابلٌ للعَرَضِ، وكذلك يُوصَفُ العَرَضُ بأنه مُحْدَثٌ وذاتٌ وعَرَضٌ، وشيءٌ ونَفْسٌ وعَيْنٌ، ولَوْنٌ وسوادٌ وعِلْمٌ وقدرةٌ وحركةٌ وغيرُ ذلك.

فهذه وأَمْثَالُها ـ مما تُوصَفُ الأعراضُ بها ـ صفاتُ أَنْفُسِ الأعراضِ، وليست زائدةً علىٰ وجودها؛ فيقالُ: موجودٌ ومُحْدَثٌ لنفسه، وجوهرٌ لنفسه،

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣٠.

وعَرَضٌ لنفسه، وسوادٌ لنفسه، وعِلْمٌ لنفسه، وقُدْرةٌ لنفسها، وحياةٌ لنفسها.

وربما قالوا في حقيقةِ صفةِ النفس: ما لا تُعْقَلُ النَّفْسُ دُونَهُ.

❊ **فإن قيل**: عِلْمُ الإلهِ سبحانه لا يُعْقَلُ وجودُه دونَهُ؛ فاجعلوه مِن صفات النفس.

❊ **قلنا**: إنما لا يُعْقَلُ وجودُ الإله سبحانه دون العلم؛ لأزليةِ العلم ووجوبِ وجوده، لا لكونه صفةَ النفس؛ فإن العلمَ بوجوده سبحانه لا يتوقَّفُ علىٰ العلم بعلمه، والجهلَ بالعلم القديمِ ليس جهلًا بوجود الإله سبحانه.

ثم مُثْبِتُو الأحوالِ ناقضُوا في هذا الباب؛ فجعلوا تحيُّزَ الجوهر صفةً ثابتةً للجوهر زائدةً علىٰ وجوده، ولم يجعلوا قيامَهُ بالنفس صفةً ثابتةً له ولا حالًا، مع أنَّ الجوهرَ موصوفٌ به، وكذلك تَرَدَّدُوا في أنَّ قَبُولَهُ للعَرَضِ: هل هو مِن الصفات الثابتة أم لا؟

وقد أوضحنا: أنَّ الجوهرَ يُوصَفُ بكثيرٍ مِن الأوصاف وليس ذلك أحوالًا له، وكذلك كونُ العلم عِلَّةً للعالِمِ به، وكونُهُ ضِدًّا لِمَا يُضَادُّهُ ـ ليس مِن الأحوال مع كونِه موصوفًا بهما.

وقولُه: «وأما الصفاتُ المعنويةُ: فهي الأحكامُ الثابتةُ للموصوف بها المُعَلَّلَةُ بِعِلَلٍ قائمةٍ بالموصوف، وذلك نَحْوُ: كَوْنِ العالِمِ عالِمًا؛ فإنه مُعَلَّلٌ بالعلمِ القائمِ به»، (٣٨/ف) فهو كما قالَ، غيرَ أَنَّا نَذْكُرُ بعد هذا: أن علىٰ مذهبِ نُفَاةِ الأحوال: ليس مِن شَرْطِ العلةِ قيامُها بذاتِ مَنْ له الحكمُ منها.

ثم قال رحمه الله: وسبيلُنا أن نتعرَّضَ في هذا المعتقد لإثبات العلم بالصفات النفسية الثابتة لله تعالىٰ، ونَفْتَتِحُها بالنظر في ثبوتِ وجوده سبحانه.

❊ **فإن قال قائل:** بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يَعْتَقِدُ الصانعَ عَدَمًا؟

❊ **قلنا:** العَدَمُ عندنا نَفْيٌ مَحْضٌ، وليس المعدومُ علىٰ صفةٍ مِن صفات الإثبات، ولا فَرْقَ بين نَفْيِ الصانعِ وبين تقديرِ صانعٍ مَنْفِيٍّ مِنْ كلِّ وَجْهٍ، بل نَفْيُ الصانعِ وإن كان باطلًا بالدليل القاطع، فالقولُ به غيرُ متناقضٍ في نفسه، والمصيرُ إلىٰ إثباتِ صانعٍ مَنْفِيٍّ متناقضٌ. وإنما يلزمُ القولُ بالصانعِ المعدومِ المعتزلةَ؛ مِنْ حَيْثُ أثبتوا للمعدوم صفاتِ الإثبات، وقَضَوا بأن المعدومَ علىٰ خصائصِ الصفاتِ[1].

قال: فالوَجْهُ: ألا يُعَدَّ الوجودُ مِن الصفات؛ فإن الوجودَ نَفْسُ الذاتِ، وليس بمثابةِ التحيُّزِ للجوهر؛ فإنه صفةٌ زائدةٌ علىٰ ذات الجوهر، ووجودُ الجوهر عندنا نَفْسُهُ، مِنْ غيرِ تقديرِ مَزِيدٍ.

قال: والأئمةُ ﵃ مُتَوَسِّعُونَ في عَدِّ الوجودِ مِن الصفات، والعلمُ به علمٌ بالذات.

هذا ما ذَكَرَهُ الإمامُ في هذا الكتاب[2].

واعلم أن القاضيَ وإنْ أَثْبَتَ الأحوالَ فَلَمْ يجعلِ الوجودَ حالًا؛ فإن العلمَ به علمٌ بالذات. وعند أبي هاشمٍ ومُتَّبِعِيه: الوجودُ مِن الأحوال، وهو مِن أَثَرِ كَوْنِ الفاعل قادرًا. وما قال الإمامُ مِن أن الأئمةَ مُتَوسِّعُون في عَدِّ الوجود من الصفات؛ فإنما قالوا ذلك؛ لِمَا بَيَّنَّاهُ مِن أنَّ صفةَ النفسِ عندهم: ما تُفِيدُ النَّفْسَ؛ فلا فَرْقَ عندهم بين وجودِ الجوهر وبين تحيُّزِهِ.

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٣١: الأجناس.

(٢) انظر: الإرشاد ص٣٠.

ومِن الدليلِ على وجودِ الصانعِ ﷻ: أنه موصوفٌ بالصفاتِ القائمةِ به، كالحياة والقدرة والعلم ونحوها، وهذه الصفاتُ مشروطةٌ بوجودِ مَحَلِّها، وقد يكونُ الشيءُ موجودًا ولا يكونُ مُخْتَصًّا بهذه الصفات، ويستحيلُ الاختصاصُ بهذه الصفات مِن غيرِ تَحَقُّقِ الوجودِ؛ ومما يُحَقِّقُ ما قلناه: قيامُ الدليلِ القاطعِ على أنه فاعلٌ، ومِنْ شَرْطِ الفاعلِ: أن يكونَ موجودًا.

فَصْلٌ
صَانِعُ العالَمِ قديمٌ

واخْتَلَفَ أصحابُنا: في أن القديمَ قديمٌ لنفسه أو لمعنى؟

فقال أبو الحسنِ في كتاب «الإيضاح»[1]: إن القديمَ قديمٌ لمعنى.

فَعَدَّ القِدَمَ مِن المعاني كالبقاءِ، وهذا قولُ أبي العَبَّاسِ القَلانِسي مِن مُقَدَّمِي أصحابنا.

والصحيحُ: أن القديمَ قديمٌ لنفسه، والقِدَمَ راجعٌ إلى نفسِ القديم، وليس هو مِن المعاني الزائدةِ على نفس الوجود، وعلى هذا اسْتَقَرَّ كلامُ شيخِنا أبي الحسن[2].

وقال قائلون: القِدَمُ يَرْجِعُ إلى نَفْيِ الأَوَّلِيَّةِ عن الموجودِ، كما أنَّ

---

(١) هو الكتاب المسمى بإيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان، جعله الشيخ أبو الحسن مدخلًا لكتابه المسمى بالموجز، انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٣٠. وهو من كتب الأشعري المفقودة.

(٢) حكى ابن فورك ﷺ أن الأشعري ذكر في سائر كتبه، وخاصة في كتابه المسمى بالمختزن: أن الذي نختاره ونذهب إليه أن القديم قديم بنفسه، قال: وعليه الحذاق من أصحابنا والمناظرين عنه. انظر: مجرد مقالات الأشعري ص٣٢٦.

الحدوثَ يُفِيدُ ثبوتَ الأَوَّلِيَّةِ، وقد يُوصَفُ الشيءُ بما يُفِيدُ نَفْيًا كالغَنِيِّ والقائمِ بالنفس؛ فإن ذلك يُفِيدُ نَفْيَ الحاجةِ ونَفْيَ المحلِّ.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: إن ذلك صفةُ إثباتٍ تَتَضَمَّنُ نَفْيًا.

وطَرَدَ كلامَهُ في الغَنِيِّ والقائمِ [بالنفس][1].

وقال: معنىٰ قولنا: «إنه قديم»: أنه لم يَزَلْ كانَ موجودًا، ولا ننتهِي بأوهامنا إلىٰ حالةٍ إلا وكان موجودًا قبلها؛ لأنه لا أَوَّلَ لوجوده.

قال: ومَنْ صارَ إلىٰ أنه قديمٌ بِقِدَمٍ، فإنه يريدُ: أنه لم يَزَلْ كان باقيًا ببقاءٍ يقومُ به.

والدليلُ علىٰ أنَّ وجودَ الإلهِ سبحانه غيرُ مُفْتَتَحٍ: أنه لو كان حادثًا لافتقرَ إلىٰ مُحْدِثٍ، وكذلك القولُ في مُحْدِثِهِ، ويَنْسَاقُ ذلك إلىٰ إثباتِ حوادثَ لا أَوَّلَ لها. وكلُّ وجودٍ ثَبَتَ غيرَ مُفْتَقِرٍ إلىٰ مُقْتَضٍ فهو واجبٌ؛ إذ لولا وجوبُه لَمَا كان يَخْتَصُّ بالوجود إلا بمُخَصِّصٍ، وإذا ثَبَتَ وجوبُ الوجود ونَفْيُ الأَوَّلِيَّةِ؛ فالقديمُ لا يَثْبُتُ هَزْلًا[2]، ولا يَقَعُ اتفاقًا.

❊ **فإن قيل:** في إثباتِ موجودٍ لا أَوَّلَ له إثباتُ أوقاتٍ متعاقبةٍ لا نهايةَ لها؛ إذ لا يُعْقَلُ استمرارُ الوجودِ إلا في أوقاتٍ، وذلك يُؤَدِّي إلىٰ إثباتِ حوادثَ لا أَوَّلَ لها؛ إذ ما مِن مُدَّةٍ مِن مُدَّاتِ وجودِ الإله سبحانه إلا ويُتَصَوَّرُ ثبوتُ حادثٍ فيها، والتقديرُ كالتحقيق.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٤٩.

(٢) كذا في الأصل، وعبارة الشارح في الغنية ١/٣٤٩ هكذا: فالقديم هو الذي لا بدو له ولا غاية ولا يكون قوامه بغيره.

قالوا: وإنما نَسْتَبْعِدُ حوادثَ لا نهايةَ لها في أوقاتٍ متناهيةٍ، فأما تقديرُها في أوقاتٍ لا تتناهىٰ فغيرُ ممتنعٍ ولا مُسْتَبْعَدٍ.

وربما يُطَالِبُونَنا بإثباتِ مناسبةٍ بين الأزل وبين ما لا يَزَالُ، وبين الوجودِ القديمِ وبين افتتاحِ العالَمِ.

* **الجوابُ عن هذا:** أن نقولَ: قد أوضحنا استحالةَ تقديرِ حوادثَ يَتَرَتَّبُ بعضُها علىٰ بعضٍ بلا أَوَّلٍ. ودعواكُم: «أنَّه لا يُعْقَلُ استمرارُ الوجود إلا في وقتٍ» دعوىٰ باطلةٌ[1]؛ فإن الأوقاتَ يُعَبَّرُ بها عن موجوداتٍ تُقَارِنُ موجودًا، وكلُّ موجودٍ أُضِيفَ إلىٰ مقارنةِ موجودٍ له فهو وقتُهُ، واسْتَمَرَّ في العاداتِ التعبيرُ بالأوقات عن حركاتِ الفَلَكِ وتعاقُبِ الجديدين.

والأصلُ في التوقيت: التقديرُ، يقالُ: سَيْرٌ مُؤَقَّتٌ، أي: مُقَدَّرٌ، ومآلُهُ: يَرْجِعُ إلىٰ تخصيصِ الشيءِ بمقارنةِ معلومٍ مُتَجَدِّدٍ علىٰ أَيِّ وَجْهٍ، ومقصودُ المُؤَقِّتِ: إزالةُ الاستبهامِ الموهومِ، فإذا قال: «قَدِمَ زيدٌ عند طلوع الشمس»؛ فقد جَعَلَ الطلوعَ وقتًا للقدوم، وإذا قال: «طلعت الشمسُ عند قدوم زيد»، فقد جَعَلَ القدومَ وقتًا للطلوع.

وقد يُجْعَلُ العَدَمُ وقتًا إذا تَحَقَّقَ التجدُّدُ فيه، مِثْلُ قولِ القائل: «تَحَرَّكَ الجوهرُ عند انتفاءِ السكونِ عنه أو عند انتفاءِ السواد عنه»، وذلك إلىٰ قَصْدِ المُؤَقِّتِ وإرادتِه، وحقيقتُه تَئُولُ إلىٰ قَرْنِ مُتَجَدِّدٍ بمتجدِّدٍ لإزالةِ الإبهامِ الموهومِ في أحدهما.

وإذا قيل: «قَدِمَ زيدٌ عند استقرارِ الأرض»، أو: «سَيَقْدُمُ عمروٌ عند

---

(١) في الغنية للشارح ١/٣٤٩: تحكم محض.

استعلاء السماء»، فذلك هَوَسٌ ولَغْوٌ لا يُفِيدُ فائدةً؛ لأن ذلك أمرٌ مستمرٌّ لا يَتَبَيَّنُ فيه التجدُّدُ. وكذلك لا معنىٰ للتوقيتِ بالعَدَمِ المستمرِّ ولا بالقديمِ المستمرِّ وجودُه بلا أَوَّلٍ؛ لِمَا ذكرناه.

فلا معنىٰ لتوقيتِ الإلهِ سبحانه بوجوده؛ إذ التوقيتُ تقديرُ مقارنةِ الشيءِ شيئًا علىٰ التجدُّدِ، وكما لا يجوزُ التوقيتُ بالمستمر كذلك لا يجوزُ توقيتُ الدائمِ بأمرٍ متجدِّدٍ؛ إذ يَبْعُدُ أن يقالَ: «اسْتَعْلَت السماءُ يومَ مَقْدَمِ فُلانٍ»؛ إذ كان قبلَ مَقْدَمِهِ؛ ولهذا لا يجوزُ أن يُؤَقَّتَ الشيءُ بوجودِ القديمِ، وأن يُؤَقَّتَ وجودُ القديمِ بوجودِ شيءٍ آخَرَ؛ والتوقيتُ يُنْبِئُ عن التقديرِ في جملة الأمر، وذاتُ القديمِ ووجودُه سبحانه لا يَتَطَرَّقُ إليه التقديرُ.

❊ فإنْ قيل: أفتقولون: إن وجودَ القديمِ سبحانه لا يُصَادِفُ الأوقاتَ التي تُصَادِفُها الحوادثُ؟

❊ قلنا: إنْ عَنَيْتُم به: أن يكونَ وجودُهُ وقتًا للحوادث أو مُؤَقَّتًا بها؛ فذلك مُحَالٌ. وإنْ عَنَيْتُم به: وجودَ الرَّبِّ سبحانه مع تقديرِ الأوقاتِ في لا يَزَالُ؛ فلا استنكارَ فيه، ولو افتقرَ كلُّ موجودٍ إلىٰ وقتٍ، وقُدِّرَت الأوقاتُ موجودةً، لافتقرت إلىٰ أوقات، وذلك يتسلسلُ. ثم الباري سبحانه قَبْلَ حدوثِ الحوادث مُنْفَرِدٌ بالوجودِ والصفاتِ، لا يُقَارِنُهُ حادثٌ.

فَثَبَتَ بهذه الجملةِ: بُطْلانُ قولِ مَنْ قال: لا يُعْقَلُ استمرارُ الوجودِ إلا في أوقاتٍ.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه وأنه ليس مِنْ شَرْطِ وجودِ الشيء أن يُقَارِنَهُ موجودٌ آخَرُ إذا لم يتعلَّقْ أحدُهما بالثاني في قضيةٍ عقليةٍ: أَنَّا قد أَوْضَحْنَا: أن الوقتَ ليس جِنْسًا بنفسه، وإنما هو إلىٰ رأيِ المُؤَقِّتِ في تحصيلِ غَرَضِهِ.

ونَزِيدُ أيضًا إيضاحًا لِمَا ذكرناه ؛ فنقولُ: الزمانُ ليس مِن الأَجْرَامِ المُدْرَكَةِ ، ولا مِن المعاني المحسوسةِ فيها ، ولا هو مِن الكائناتِ المعقولةِ ، بل هو نازلٌ منزلةَ الحَيِّزِ للجوهر ، والحَيِّزُ ليس شيئًا معلومًا علىٰ حِيَالِهِ ، وإنما هو تقديرُ مُتَشَكِّلٍ أو تقديرُ جِرْمٍ ، والزمانُ تقديرُ (٣٩/ف) مُتَجَدِّدٍ ، وذلك يَئُولُ إلىٰ تعاقبِ الكائنات والمعلومات ، فقد يَتَرَتَّبُ وجودٌ علىٰ عَدَمٍ وعَدَمٌ علىٰ وجودٍ ، وكذلك المرادُ بالأَحْيَازِ مساحاتُ الجواهرِ بأَقْدَارِ أَجْرَامِها واقتطاعِ بعضِها عن بعضٍ .

ولو قَدَّرْنَا اجتماعَ جوهرين في حَيِّزٍ واحدٍ كان محالًا ؛ لأنه يؤدِّي إلىٰ أن يَصِيرَ الجِرْمَانِ جِرْمًا واحدًا ، وذلك مُحَالٌ ، وهو بمثابةِ تقديرِ ازدحامِ الوجود والعدم في المعلوم الواحد ، والتَرَتُّبُ المعقولُ في الجوهرين: هو انحيازُ أحدهما عن الثاني ، فيصيرُ أحدُهما علىٰ نسبةٍ مِن الآخَرِ: إما مجاورةً أو محاذاةً ، والتَرَتُّبُ المفروضُ في الحادثِ والباقي: هو أن يكونَ مِن ضرورةِ كلِّ حادثٍ أن يكون مسبوقًا بعدم ، وأن يكون الباقي مسبوقًا بحالة الحدوث .

ثم ما مِن حادثٍ يُفْرَضُ حدوثُهُ إلا ويُتَصَوَّرُ تقدُّمُهُ وتأَخُّرُهُ ، فَعُبِّرَ عن هذه التقديرات بأزمنةٍ وحالاتٍ ؛ وإنما المقصودُ تمييزُ معلومٍ عن معلومٍ ، ولو قَدَّرْنَا حدوثَ شيءٍ ثم عَدَمَهُ بعد الوجودِ ثم إعادتَهُ ، فإنما يُتَصَوَّرُ ذلك مُتَرَتِّبًا في ثلاثةِ أزمنةٍ ، ولو قَدَّرْنَا حدوثَ شيءٍ من الأَجْرَامِ[1] ، وفَرَضْنَا بقاءَهُ واستمرارَهُ في هذه الأزمنةِ الثلاثةِ ، فيقالُ: إنه أَتَىٰ عليه ثلاثةُ أزمنةٍ وأوقاتٍ ؛ فإنه مِن الجائز ألا يبقىٰ ولا يمتدَّ وجودُه كالحادث الآخر .

إذا ثبت ذلك: فالتقديرُ يتضمَّنُ الشيءَ ونقيضَه ، فيقالُ: يجوزُ وجودُهُ

(١) في الغنية للشارح ٣٥١/١: ولو قدرنا وجود جوهر آخر معه.

ويجوزُ عَدَمُهُ، ويجوزُ بقاؤُهُ ويجوزُ فناؤُهُ، وإنما يَقْبَلُ هذه التقديراتِ مَنْ يَتَطَرَّقُ إليه الجوازُ والتَّغَيُّرُ والإمكانُ، والقديمُ تعالىٰ واجبُ الوجودِ مُسْتَحِقُّ الثبوت؛ فلا يَتَطَرَّقُ إلىٰ وجودِهِ التقديرُ والإمكانُ. وكلُّ ما يجوزُ تقديرُ عَدَمِهِ بَدَلَ الوجودِ أو تقديرُ انقطاعِهِ بَدَلَ الدوامِ، فإذا بَقِيَ ولم ينقطع يقالُ: «امْتَدَّ وجودُه»، أما القديمُ فلا يُعْقَلُ في وجودِهِ الانقطاعُ لا تقديرًا ولا تحقيقًا؛ فلا يُطْلَقُ في نَعْتِهِ الامتدادُ.

❁ **أما قولُهم**: ما نسبةُ القديمِ مِن الحادث؟!

❊ **فالوَجْهُ أن نُفاوِضَهم فنقولُ**: ما نسبةُ وجودِهِ تعالىٰ مِن وجود العالَمِ؟ وقد عَلِمْنَا أن المَوْجُودَيْنِ إذا لم يكن أحدُهما بِجَنْبِ الثاني لَزِمَ القضاءُ بكونِهِ متباينًا عنه، وإذا لم يكن متباينًا عنه لَزِمَ أن يكونَ مَنْسُوبًا إليه بالحقيقة. فإنْ وَجَبَ مناسبةُ المتأخِّرِ المتقدِّمَ في الزمان؛ حتىٰ يَطَّرِد علىٰ مُقْتَضاهُ استحالةُ تَقَدُّمِ الأَزَلِيِّ بما لا يتناهَىٰ علىٰ المُحْدَثِ ـ فَلْنَقْضِ علىٰ مُوجَبِهِ بإحالةِ إثباتِ موجودٍ ليس مِن العالَمِ ومِن جِهاتِهِ علىٰ نِسَبٍ، وهذا لا مَحِيصَ عنه أَبَدًا.

فنُعَارِضُ قولَ الدَّهْرِيَّةِ بقولِ مُثْبِتِي الجهةِ، وقولَ مُثْبِتِي الجهةِ بقولِ الدهرية. وغايةُ الجِسْمِيِّ إذا قَرَعَ سؤالُ الزمانِ قَلْبَهُ أن يَتَشَوَّفَ إلىٰ نَفْيِ التشبيهِ؛ وهذا يُلْزِمُهُ نَفْيَ المناسبةِ في الجُثَثِيَّة. وإذا وُجِّهَ علىٰ الدَّهْرِيِّ ما قَرَّرَهُ الجِسْمِيُّ كان منتهاه نَفْيَ النِّسَبِ؛ فَلْيَلْزَمْ هذه القضيةَ فيما يتعلَّقُ بالزمان.

ومِمَّا نُفَاوِضُهم به: أن نقولَ: ما نسبةُ وجودِنا الآنَ مِن وجودِ القديم سبحانه، وقد اجْتَمَعْنَا في الوجود؟ وما نسبةُ وجودِهِ سبحانه الآنَ مِن وجوده الأزلي؟

فسيقولون: إن وجودَهُ الأَزَلِيَّ قضيةٌ واحدةٌ، لا تُنَاسِبُ الحوادثَ التي لها افتتاحٌ وانقطاعٌ.

فذلك قولُنا فيما سُئِلْنَا عنه؛ فإنه تعالىٰ لا تَحِينُ عليه الآجالُ، ولا تَتَعَاقَبُ عليه الأَدْوَارُ والأوقاتُ، وهو الأَوَّلُ والآخِرُ، أَزَلُهُ أَبَدُهُ، وقِدَمُهُ بقاؤُهُ، الجلالُ نَعْتُهُ، والعِزُّ وَصْفُهُ، والكبرياءُ حَقُّهُ، لا تَحْوِيهِ الجهاتُ، ولا يَخْلُفُهُ[1] الزمانُ والأوقاتُ، ولا تَأْخُذُهُ السِّنَاتُ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وقد قالَ بعضُهم في مخلوقٍ:

وكلُّ مَنْ أَطْنَبَ في وَصْفِهِ ... أَصْبَحَ منسوبًا إلىٰ العِيِّ

فثبت بهذه الجملة: أنه القديمُ سبحانه، لا يَمْتَدُّ وجودُهُ امتدادًا يُعْزَىٰ إليه مُفْتَتَحٌ، وإنما يُنْسَبُ المُتَنَاهِي إلىٰ المُتَنَاهِي زمانًا ومكانًا. واللهُ أعلم.

فَصْلٌ

قالَ ﷺ: الباري سبحانه قائمٌ بنفسه، مُتَعَالٍ عن الافتقارِ إلىٰ مَحَلٍّ يَحُلُّهُ أو مكانٍ يُقِلُّهُ... الفَصْلَ[2].

اختلفت عباراتُ أصحابِنا في معنىٰ القائمِ بالنفس:

فقال بعضُهم: هو الموجودُ المُسْتَغْنِي عن المحلِّ.

والجوهرُ علىٰ هذا قائمٌ بالنفس.

وقال الأُستاذُ أبو إسحاقَ: القائمُ بالنفس: هو المُسْتَغْنِي عن المحلِّ

---

(١) يمكن أن تُقرأ: يُخْلِقُه. وإنما رجحت «يخلُفه» لأن اللام في الأصل مضبوطة بالضم.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٣١.

والمُخَصِّصِ[١].

وعلىٰ هذا لا قائمَ بالنفسِ إلا اللهُ تعالىٰ.

والقولانِ مَعْزِيَّانِ إلىٰ شيخِنا أبي الحسن رحمه الله.

وقال الأستاذُ: الرَّبُّ تعالىٰ قائمٌ بنفسه، علىٰ معنىٰ: أنه مُسْتَغْنٍ عن: مكانٍ يُقِلُّه، أو جِسْمٍ يَحُلُّهُ، أو شيءٍ يُمْسِكُهُ، أو غيرٍ يستعينُ به، لا تَتَغَيَّرُ أَوْصَافُهُ في نفسِه بفِعْلِهِ وتَرْكِهِ.

وهذه الطريقةُ أَقْرَبُ إلىٰ مَأْخَذِ أهلِ اللُّغةِ مِن الأُوْلَىٰ[٢]؛ فإن العربَ إنما تُعَبِّرُ بالقائم بالنفس عَمَّنْ تُقَدِّرُ فيه استقلالًا وعَدَمَ افتقارٍ إلىٰ شيءٍ.

وقال بعضُ أصحابِنا: القائمُ بالنفس: هو الفَعَّالُ لِمَا يُرِيدُ بغيرِ مُعِينٍ.

فهو مِن صفاتِ المدح، وفي القديم سبحانه يَجِبُ علىٰ أَبْلَغِ ما يكونُ مِن نَفْيِ النهايةِ.

ونُقِلَ عن أبي الحسن أنه قال: القائمُ: هو المُنتَصِبُ، وضِدُّهُ القاعدُ.

وعلىٰ هذا يكونُ قائمًا بقيامٍ هو معنًىٰ؛ فلا يكونُ قائمًا بالنفس، وقَصَدَ بهذا القولِ الرَّدَّ علىٰ النَّصَارَىٰ؛ فإنهم قالوا: الباري تعالىٰ جوهرٌ؛ لأنه قائمٌ بالنفس.

❊ **فإن قيل[٣]:** مِنْ حُكْمِ القائمِ بالنفس: أن يكونَ مُنْفَرِدًا عن المحلِّ،

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٣٥٢/١: وعن جميع وجوه الحاجات.

(٢) مراده بالطريقتين القولان المنسوبان إلىٰ أبي الحسن الأشعري، وهو ما صرح به الشارح في الغنية ٣٥٢/١ حيث يقول: والقولان معزوان إلىٰ أبي الحسن، والقول الثاني هو اختيار الأستاذ، وهو الأصح الأقرب إلىٰ مأخذ أهل اللغة.

(٣) في الغنية للشارح ٣٥٢/١: فإن قال قائل من الكرامية.

وإنما يَنْفَرِدُ عن المحلِّ باختصاصِهِ بجهةٍ تُصِحُّ عليه المحاذاةَ.

* قلنا: العلمُ بقيامِهِ بنفسِه عِلْمٌ باستغنائه عن شيءٍ يَحُلُّهُ، وذلك لا يُفِيدُ معنىٰ الاختصاصِ بجهة.

* فإن قيل: لو كان استغناؤُهُ عن المحلِّ لا يُفِيدُ الاختصاصَ بالجهةِ والمحاذاةِ، كان العلمُ به يَقْتَضِيه، كما أن العلمَ بأنه موصوفٌ قامت به الصفةُ يَقْتَضِي وجودَهُ.

* قلنا: الاستغناءُ عن المحلِّ لا يقتضي الاختصاصَ بالجهة، وكذلك العلمُ به لا يقتضيه، وإنما اقتضاه الاتصافُ بالحَجْمِ والجِرْمِ. ثم المعدومُ يستغني عن المحلِّ ولا يَجِبُ به تخصيصُه بجهةٍ.

يُحَقِّقُ ما قلناه: أن المُخْتَصَّ بالجهةِ لم يَصِحَّ العلمُ به إلا بأن يُعْلَمَ أنه أَقَلُّ القليلِ أو يُعْلَمَ بأنه أكثرُ منه؛ فيكون شيئين فما زاد، فإذا أَثْبَتُّم جِسْمًا مُتَحيِّزًا خارجًا عن الوصفين ـ وإن لم يكن ذلك معلومًا مِن سائر الأجسام ـ سَقَطَ ما قلتموه. ولأن الشيءَ الواحدَ لا يكونُ له محاذاةٌ مِن جهةٍ واحدةٍ إلا علىٰ أَقَلِّ القليلِ مِن السَّمْتِ، ولا يجوزُ أن تكونَ له محاذاةٌ في سمتين فأكثرَ؛ فإن ذلك يُبْطِلُ الوَحْدَةَ ويُؤْذِنُ بانقسامِ الجزءِ الواحدِ، وذلك محالٌ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: كلُّ موجودٍ تَصِحُّ فيه المحاذاةُ، لم يتقرر ذلك فيه إلا مع صحةِ الوَصْلِ والتأليفِ وجوازِ الإحاطة به، وهذا كلُّهُ مِن أوصاف الأَجْرَامِ المحدودةِ المتناهيةِ، التي يُقَدَّرُ لها فَوْقٌ وتَحْتٌ ويمينٌ وشِمالٌ وخَلْفٌ وقُدَّامٌ، والقديمُ تعالىٰ يتعالىٰ عن جميع ذلك.

قال الأستاذُ: والدليلُ علىٰ وجوبِ قِيَامِهِ بنفسه واستحالةِ حُلُولِهِ في غيره:

أنه لم يَزَلْ موجودًا بذاته قبلَ حُدُوثِ ما يَحُلُّهُ أو يُقِلُّهُ، ولا يجوزُ تغيُّرُهُ في نفسه[١].

وهذا معنى قولِ الإمام: لو افتقر وجودُه إلى محلٍّ وكان قديمًا لَوَجَبَ قِدَمُ المَحَلِّ، وقد قام الدليلُ على حدوث المَحَالِّ. وأيضًا: لو حَلَّ مَحَلًّا لكان صفةً للمحلِّ، والصفةُ يستحيلُ أن تَتَّصِفَ بالأحكامِ التي تُوجِبُها المعاني. وسَنَذْكُرُ وجوبَ اتِّصافِهِ سبحانه بالحياة والعلم والقدرة ونحوِها مِن الصفات[٢].

واتِّصافُه بهذه الصفاتِ يَدُلُّ على كونِهِ قائمًا بالنفس.

فَصْلٌ

قال رضي الله عنه: القديمُ سبحانه غَنِيٌّ لذاته، وهذا الاسمُ يُفِيدُ انتفاءَ الحاجاتِ عنه. وهو أيضًا غَنِيٌّ بغِنَاهُ، وهو على هذا يُفِيدُ إثباتَ صفةٍ قائمةٍ بذاته، وهي القدرةُ، وغِنَاهُ على هذا التأويل قدرتُه على تنفيذ المراد.

وكِلا المعنيين صحيحٌ وواجبٌ في حَقِّهِ سبحانه، ورُبَّ شيءٍ يفيد معانيَ جَمَّةً.

فعلى الوجه الأول: الغَنِيُّ[٣]: «بي نياز»، وعلى الوجه الثاني: «او افطر، يعني: او آمد كه كُنَد آنج خواهد».

* **فإن قيل**: ما الدليلُ على انتفاءِ الحاجاتِ عنه؟

* **قلنا**: الحاجةُ حقيقتُها نَقْصٌ وأَلَمٌ، ولا يُتَصَوَّرُ ذلك على القادرِ على

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٣٥٣: بخلقه الأماكن والمحال.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٣٤.

(٣) في الغنية للشارح ١/٣٥٣: تفسير الغني بالفارسية.

الكمال ومع الإرادةِ النافذةِ. ولأن الحاجةَ تَقْتَضِي مُحْتَاجًا ومُحْتَاجًا إليه، والمحتاجُ إليه شَرْطُهُ أن يكونَ معدومًا يُتَرَقَّبُ وقوعُه، والمستحيلُ لا يُتَرَقَّبُ (٤٠/ف) وجودُهُ فَيُحْتَاجُ إليه، والموجودُ يستحيلُ فَرْضُ حاجةٍ إليه، وتقديرُ حاجةٍ في الأَزَلِ كتقديرِ عَجْزٍ في الأزل، وكلاهما مستحيلٌ.

وإذا تَحَقَّقَ الغِنَىٰ في الأَزَلِ؛ فالأَزَلِيُّ لا يَزُولُ أَصْلًا، وقيامُ حادثٍ بذاتِ القديم سبحانه مستحيلٌ أيضًا؛ فانتفت الحاجاتُ عن القديم تعالىٰ بكلِّ وَجْهٍ؛ لأن الحاجةَ إنما تَتَحَقَّقُ بعَدَمِ المراد وترتفعُ بوجوده، وإذا ارتفعَ النَّقْصُ بوجودِ المرادِ أو بوجودِ ما يَمْنَعُهُ؛ فلا تُعْقَلُ الحاجةُ.

❊ **وقالت المعتزلةُ**: لو كان للقديمِ صفاتٌ، لكان مُحْتَاجًا إليها.

❊ **قلنا**: لم يَزَل الإلهُ سبحانه موجودًا بصفاته التي بها كَمَالُهُ وبثبوتِها استغناؤُهُ؛ فكيفَ تُتَصَوَّرُ الحاجةُ إليها؟! ولو كان مع الوجود حاجةٌ ومع العدم حاجةٌ؛ فلا تُعْقَلُ قَطُّ إلا الحاجةُ؛ فنقولُ: إنه سبحانه مُسْتَغْنٍ بذاتِه وصفاتِه عن الأغيار[١]، وأما المعتزلةُ فقد أَثْبَتُوا لله تعالىٰ إراداتٍ حادثةً وكلامًا حادثًا، والحاجةُ إنما تُتَصَوَّرُ إلىٰ حادثٍ يُتَرَقَّبُ وقوعُه؛ فيلزمُهم ثبوتُ الحاجةِ للقديمِ مِن هذا الوجه؛ لأنه ما لم يَخْلُقْ لنفسه الإرادةَ والكلامَ لا يكون مريدًا ولا متكلِّمًا، تعالىٰ اللهُ عن قولهم عُلُوًّا كبيرًا.

---

(١) في الأصل: الأحياز. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٥٣.

بَابُ
نَفْيِ المِثْلِ والتشبيهِ عن الله تعالى

قال الإمامُ ﷺ: مِن صفاتِ نَفْسِ القديمِ تعالى: مخالفتُه للحوادث، فالربُّ سبحانه لا يُشْبِهُ شيئًا مِن الحوادث، ولا يُشْبِهُهُ شيءٌ منها(١).

قال: والكلامُ في هذا البابِ مِن أَعْظَمِ أركانِ الدين، فقد غَلَتْ طائفةٌ في النفي؛ فعَطَّلَتْ، وغَلَتْ طائفةٌ في الإثباتِ؛ فَشَبَّهَتْ وأَلْحَدَتْ.

فأما الغُلاةُ في النفي فقالوا: الاشتراكُ في صفةٍ مِن صفاتِ الإثباتِ يُوجِبُ الاشتباهَ؛ وقالوا على هذا: القديمُ سبحانه لا يُوصَفُ بالوجودِ، بل يقالُ: ليس بمعدومٍ، وكذلك لا يُوصَفُ بأنه واحدٌ عالِمٌ حَيٌّ، بل يقالُ: ليس بعاجزٍ ولا جاهلٍ ولا مَيِّتٍ. وهذا مذهبُ معظم الفلاسفة والباطنية.

وأما الغُلاةُ في الإثباتِ فاعتقدوا ما يُلْزِمُهُم القولَ بمماثلةِ القديمِ سبحانه الحوادثَ؛ فإنهم أَثْبَتُوا له الصُّورةَ والجوارحَ والاختصاصَ بالجهات والتركيبَ والأقدارَ والنهاياتِ، ومِن غُلاتِهم مَنْ يُثْبِتُ للقديمِ ـ تعالى عن قولهم ـ اللَّحْمَ والدَّمَ والهيئةَ. ويقولون بقِدَمِ الأرواحِ، وصاروا إلى أنها مِن ذاتِ القديم سبحانه وأنها تَحُلُّ الأشخاص(٢).

فإنْ قال قائلٌ: ما معنى التشبيه؟

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣٤.

(٢) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني ص٢٨٧.

* قلنا: قد يُطْلَقُ التشبيهُ والمرادُ منه اعتقادُ المشابهةِ، ويُطْلَقُ والمرادُ منه الإخبارُ عن تشابه المتشابهين، ويُطْلَقُ والمرادُ به إثباتُ فِعْلٍ علىٰ مِثَالِ فِعْلٍ.

* فإنْ قيل: فهل تُسَمُّونَ غُلاةَ المُجَسِّمةِ مُشَبِّهَةً؟

* قلنا: قال أبو الحسن في بعض كتبه: نُسَمِّيهم مُشَبِّهةً وإن لم يُصَرِّحُوا بلفظ التشبيه، بل أَبَوْهُ وامتنعوا منه؛ فإن الأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ علىٰ أنَّ مَنْ أَثْبَتَ للهِ تعالىٰ الجوارحَ والأعضاءَ والصُّورةَ واللَّحْمَ والدَّمَ والتأليفَ؛ فقد شَبَّهَ رَبَّهُ تعالىٰ بخلقه، فلا ينفعُه بعد ذلك نَفْيُ سِمَةِ التشبيهِ عن نفسه، بالقولِ بأنه: جِسْمٌ وشَخْصٌ بلا كَيْفٍ، أو: أنه علىٰ صورةِ الإنسان بلا كَيْفٍ.

وقال في بعض كتبه: المُشَبِّهُ مَنْ يعترفُ بالتشبيه ويلتزمُه، فأما مَنْ يُنْكِرُهُ فلا نُسَمِّيه مُشَبِّهًا؛ إذ حقيقةُ المِثْلَيْنِ: المشتبهانِ في جميع صفات النفس، وليس كلُّ ما يلزمُ صاحبَ مذهبٍ نَظَرًا يجوزُ وَصْفُهُ به ابتداءً[1].

* فإن قيل: هل تُكَفِّرُونَ الغُلاةَ منهم؟

* قلنا: القولُ في التكفيرِ سيأتي في موضعه، إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ.

وبالجملة: كلُّ مَنْ تَشَبَّثَ فيما يُطْلِقُهُ مِن القول أو يعتقدُه، بظاهرٍ مِن الكتاب أو السنة، ولم يَرِدْ عليه ما ورد التعبُّدُ به، ولا يُفَسِّرُهُ بما يُوهِمُ السامعَ تشبيهًا، مع اعتقاد التقديس والتنزيه عن سِمَاتِ الحَدَثَانِ ـ فالأمرُ فيه قريبٌ، وسَنُوَضِّحُ هذا في موضعه، إنْ شاءَ اللهُ.

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين للجويني ص٢٩٠.

فَصْلٌ
في حقيقةِ المِثْلَيْنِ والخِلافَيْنِ

قال الإمامُ: الذي صارَ إليه أهلُ الحَقِّ: أن المِثْلَيْنِ: كلُّ موجودين ثَبَتَ لكلٍّ واحدٍ منهما مِن صفاتِ النفس ما ثَبَتَ للثاني ، والمختلفان: كلُّ موجودين ثبت لأحدهما مِن صفاتِ النفس ما لم يَثْبُتْ للثاني(١) .

وقال بعضُهم: كلُّ موجودين سَدَّ أحدُهما مَسَدَّ الآخَرِ فيما يَجِبُ ويجوزُ ، والخِلافان: كلُّ غَيْرَيْنِ لا يَسُدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخَرِ .

وقَيَّدَ أبو الحسن حَدَّهُ بالغَيْرِيَّةِ ؛ لِئَلَّا يَرِدَ عليه صفاتُ القديمِ تعالىٰ ؛ فإنها ليست متغايرةً ؛ فلا تُوصَفُ بالتماثل والاختلاف .

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: حقيقةُ المِثْلَيْنِ: ما لا يَصِحُّ اختصاصُ أحدِهما عن الآخر بصفةٍ .

قال: وصفاتُ الله تعالىٰ كلُّ صفةٍ منها اخْتُصَّتْ عن الأخرىٰ بصفةٍ ، فلا يُطْلَقُ عليها الاختلافُ والتماثلُ ؛ لاستحالةِ التغايرِ .

فما لا يَصِحُّ فيه التماثلُ ينقسمُ ـ علىٰ [أَصْلِ](٢) الأستاذ ـ إلىٰ ما يَجِبُ فيه الاختلافُ ، وهو كلُّ ما يَتَحَقَّقُ فيه التغايرُ ، وإلىٰ ما لا يجوزُ ذلك فيه ، وهو ما يستحيلُ فيه التغايرُ .

وقال القاضي: المِثْلانِ: كلُّ موجودين اشتركا في صفاتِ النفس .

قال: ومَهْمَا اخْتُصَّ أحدُ الموجودين بصفةِ نَفْسٍ عن الآخرِ ؛ فهما

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣٤ .

(٢) ما بين المقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٥٥ .

مختلفان أو في معنى المختلفين.

قال: وصفاتُ القديم سبحانه تَحَقَّقَ في كلِّ واحدٍ[١] معنى الاستبدادِ[٢]، غيرَ أنه لا يُطْلَقُ عليها لفظُ «الاختلافِ»؛ لعدمِ التوقيف. وأما اليَدَانِ فهما صفتان خبريتان، فتفصيلُ القول فيهما يَتوقَّفُ على السَّمْعِ، كما يَتَوقَّفُ أَصْلُ ثبوتِهما على السمع.

قال الإمامُ: والكلامُ في هذا يَئُولُ إلى مناقشةٍ في العبارة مع الاتفاقِ على المعنى؛ لاتفاق الأُمَّةِ على أنَّ عِلْمَ الله تعالى لا يَقُومُ مَقَامَ قدرته، وكذلك سائرُ صفاته[٣].

وأما الغَيْرَانِ: فالذي اسْتَقَرَّ عليه جوابُ أبي الحسن في حقيقتهما: أنهما كلُّ غَيْرَيْنِ يجوزُ مفارقةُ أحدِهما الآخرَ بِوَجْهٍ: إما بالزمانِ، أو بالمكانِ، أو بالوجود والعدم[٤].

وقال ابنُ الجُبَّائي: الغَيْرانِ: هما الشيئانِ.

وربما يقولُ: كلُّ ما تَصِحُّ فيه عبارةُ الشيئية.

وهذا باطلٌ؛ فإن «غَيْرًا» مِن أسماء الإضافةِ؛ فإن كَوْنَهُ غَيْرًا يقتضي ما يُغَايِرُهُ، و«شيءٌ» لكونه شيئًا لا يقتضي شيئًا آخَرَ لأجله يكونُ شيئًا، ولو كان معنى «غير» معنى «شيء» فإذا تَحَقَّقَت الشيئيةُ في الفَرْد؛ لَزِمَ تَحَقُّقُ الغَيْرِيةِ فيه.

---

(١) أي: في كل واحد منها.

(٢) أي: لا يسد أحدهما مسدَّ الآخر. انظر: الغنية للشارح ١/٣٥٤.

(٣) انظر: الشامل في أصول الدين ص٢٩٢.

(٤) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري ص٢٨، ومجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص٢٦٧.

قال القاضي: وليست هذه المسألةُ بالغةً مَبْلَغَ القَطْعِيَّاتِ.

ومِمَّا يَجِبُ الإحاطةُ به: أن يُعْلَمَ أن الخائضين في أحكام التماثُلِ على مذهبين: فمِن صائرٍ إلىٰ نَفْيِ الأحوالِ، ومِن قائلين بإثباتها.

والذي صارَ إليه جمهورُ الأصحابِ: القولُ بنفيها.

فمَنْ نفاها؛ لم يكن لتعليلِ التماثل عنده وَجْهٌ، قاله القاضي.

ومَنْ أَثْبَتَها؛ فهل يقالُ: إن المتماثلين[1] حالٌ زائدةٌ علىٰ سائر الأحوال، أم هو مُنْبِئٌ عن التساوي في صفات الأجناس وليس حالًا زائدةً عليها؟ **تَرَدَّدَ القاضي فيه**:

فقال مرةً: ليس التماثلُ حالًا زائدةً علىٰ كونِ الجوهرَيْنِ متحيِّزَيْنِ وحامِلَيْنِ للأعراض، إلىٰ غيرِ ذلك مِن صفات أنفسها.

وقال في بعض الأجوبة: لو جَعَلْتُ التماثلَ حالًا زائدةً علىٰ صفات الأجناس وخصائص الأعراض لم أكن مُبْعِدًا؛ فإنه أمرٌ معلومٌ وحالٌ معقولةٌ كسائرِ الأحوال. ثم إنْ صَرَفْتُ التماثُلَ إلىٰ صفاتِ الأجناس فهو مما لا يُعَلَّلُ أصلًا، وإنْ قلنا: «التماثلُ وصفٌ زائدٌ علىٰ أوصافِ الأجناس»، فهل يُعَلَّلُ؟ هذا أيضًا مما رَدَّدَ جوابَهُ فيه، والأَشْبَهُ[2] مَنْعُ تعليلِه، ولو عَلَّلْنَاهُ لم يَبْعُدْ. ثم قال: إنْ عَلَّلْنَاهُ فسبيلُ تعليلِه ما صارَ إليه أبو هاشم مِن القول بالأخص[3]. علىٰ ما سَنَذْكُرُهُ إنْ شاءَ اللهُ ﷻ.

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: التماثل.

(٢) المناسب: قال القاضي: والأشبه...

(٣) انظر فيما سبق: الشامل في أصول الدين للجويني ص٢٩٥.

فَصْلٌ

اعلم أن المِثْلَيْنِ إنما يتماثلانِ؛ لأنفسهما، لا لمعنيين قائمين بذاتيهما، وكذلك المختلفان.

وقال أبو الهُذَيْلِ وغيرُه: إنما يتماثلان؛ لتساويهما في الأعراض القائمةِ بهما.

فعلىٰ هذا: إنما يَتَحَقَّقُ التماثلُ في الجواهرِ دون الأعراضِ، فكلُّ جوهرين قام بأحدهما مِن الأعراضِ مِثْلُ ما قامَ بالثاني (٤١/ف) فهما [مثلان، وإذا قام بأحدهما عَرَضٌ هو في حكم المخالف للعرض القائم بالثاني فهما][١] مختلفانِ. وهؤلاءِ لم يصيروا إلىٰ أن التماثلَ والاختلافَ عَرَضَانِ مُغَايِران لسائر أجناس الأعراض، ومُقْتَضَىٰ أصلِهم: أنه لا يَتَحَقَّقُ بين الأعراضِ تماثلٌ ولا اختلافٌ.

وقال أبو الهُذَيْلِ: إن السوادَ والبياضَ كلُّ واحدٍ خِلافُ الآخَرِ، ولَيْسَا بمختلفين.

وهكذا قولُه في القديم والحادث: أنهما خلافان وليسا بمختلفين.

ونحن نقولُ لمن صارَ إلىٰ هذا المذهبِ: مُرَادُنا بالمِثْلَيْنِ: كلُّ شيئين يَسُدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخَرِ، ومُرَادُنا بالمختلفين: نقيضُ ذلك؛ فإن اعترفَ الخَصْمُ بأن السَّوادَ لا يَسُدُّ مَسَدَّ البياضِ؛ فقد وافقَ في المعنىٰ، ورجعت المناقشة إلىٰ اللفظ، والرجوعُ في ذلك إلىٰ أهلِ اللسان. [وإن زعم الخصمُ: أن السوادَ يَسُدُّ مَسَدَّ البياض؛ فقد أنكر ضرورةَ العقل][٢]. فإنْ قال: «إنه لا

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٥٥.

(٢) ما بين المعقوفتين بياض في الأصل، وقد استدركته من الشامل للجويني ص٣١٤.

يُقَالُ فيهما: إن أحدَهما يقومُ مَقَامَ الآخَرِ ولا يقومُ مَقَامَهُ» ـ كان مُحَالًا ؛ إذ ليس بين النفي والإثبات مرتبةٌ.

فَصْلٌ

قد ذَكَرْنَا: أن المَرْعِيَّ في التماثلِ: التساوي في صفات الأنفس، وقد أوضحنا معنىٰ صفةِ النفس علىٰ القول بالحالِ وعلىٰ القول بنفي الحالِ ؛ فخرج مِن هذا: أن المُشْتَرِكَيْنِ في بعض الصفات لَيْسَا مِثْلَيْنِ، سواءٌ كانت تلك الصفةُ التي وَقَعَ الاشتراكُ فيها مما يُعْطَىٰ له حكمُ العمومِ أو حكمُ الخصوصِ.

وخَالَفَنا في ذلك طوائفُ:

فقالت الباطنيةُ وبعضُ الفلاسفةِ: إن الاشتراكَ في صفةٍ مِن صفاتِ الإثبات يُوجِبُ الاشتباهَ[1].

وقال الجُبَّائِيُّ: المِثْلانِ: هما المُشْتَرِكَان في صفةِ النفس.

وصفةُ النفس عنده لا تَتَعَدَّدُ، وهي: ما يَقَعُ به التماثلُ والاختلافُ، وهي التي يُسَمِّيها أبو هاشم ابنُه: الأَخَصَّ.

وذَهَبَ ابنُ الإِخْشِيذِ مِن المعتزلة إلىٰ أن المِثْلَيْنِ: هما المجتمعان في أَخَصِّ الوصفِ. وقد صارَ إلىٰ هذا المذهبِ أبو هاشمٍ وشيعتُه، ثم زَعَمُوا: أنَّ الاشتراكَ في الأَخَصِّ يُوجِبُ الاجتماعَ في سائرِ الأوصافِ التي تَثْبُتُ لا لمعنًىٰ.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٣٥٦: فلم يطلقوا القول بأن الرب تعالىٰ موصوف بصفة من صفات الإثبات، مثل: كونه موجودًا حيًّا عالمًا قادرًا. قالوا: والاشتراك في صفة النفي لا يوجب الاشتباه ؛ فقالوا: إنه ليس بمعدوم ولا عاجز ولا جاهل إلىٰ غير ذلك.

وقال النَّجَّارُ: المِثْلانِ: هما المجتمعانِ في صفةٍ مِن صفات الإثبات، إذا لم يكن أحدُهما بالثاني.

وهذا أيضًا مذهبُ القَلانِسِيِّ مِن أصحابنا. واحْتَرَزَ بقوله: «إذا لم يكن أحدُهما بالثاني» عن القديم والحادث؛ فإن أحدَهما حَصَلَ بقدرةِ الثاني، وهو الإلهُ سبحانه، ومحصولُ كِلاهُما: تجويزُ التماثلِ في المُحْدَثاتِ مِن وَجْهٍ مع الاختلافِ مِنْ وَجْهٍ.

فأما الردُّ على الفلاسفةِ فَمِنْ أَوْجُهٍ:

* أحدُها: الاتفاقُ على أنَّ السَّوادَ يُشَارِكُ البياضَ في بعضِ صفاتِ الإثبات، مِن الوجودِ والعَرَضِيَّةِ واللَّوْنِيَّةِ، ثم هما مُخْتَلِفَانِ؛ فكذلك الجوهرُ والعَرَضُ؛ والقديمُ والحادثُ لا يمتنعُ اشتراكُهما في صفةٍ واحدةٍ مع الاختلافِ في سائر الصفات.

ويُقَالُ لهم: أَتُثْبِتُونَ الصانعَ المُدَبِّرَ أم لا تُثْبِتُونَهُ؟ فإنْ أَثْبَتُوهُ لَزِمَهُم مِن الحكمِ بإثباته ما حَاذَرُوهُ؛ فإن الحادثَ ثابتٌ؛ فاستويا في الثبوت ولا واسطةَ بين الإثبات والنفي. وإن قالوا: إنه ليس بمنفي، قيل لهم: نَفْيُ النَّفْيِ إثباتٌ، كما أنَّ نَفْيَ الإثباتِ نَفْيٌ، وإذا لَزِمَ الثبوتُ مِن نَفْيِ النفي حصلت المماثلةُ؛ فإن الثبوتَ مُتَحَقِّقٌ فيها.

* فإنْ قالوا: نحن لا نُطْلِقُ الإثباتَ على صفاتِه[1]، ولا نَنْطِقُ به.

* قلنا: قد نَطَقْتُم في صفاتِ الرَّبِّ سبحانه بالإثباتِ أو بصيغةٍ تَتَضَمَّنُهُ، والمَقْصدُ مِن العبارات معناها.

---

(١) في الأصل: صفاتنا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٥٧.

ثم نقولُ: أتعتقدون ثبوتَ الإله سبحانه أم لا ؟ فإنْ قالوا: «لا نَعْتَقِدُهُ»، قُطِعَ الكلامُ عنهم فيما هو فَرْعٌ له، على أنهم رَاغَمُوا البديهةَ؛ لِعِلْمِنَا بأن نَفْيَ النفي إثباتٌ. وإنْ قالوا: نعتقدُ الثبوتَ ولا نَنْطِقُ به. قلنا: كلامُنا في الحقائقِ لا في الإطلاقات، فَصِفُوا الإلهَ بالثبوتِ والوجودِ وانطقوا به[1]، واعتقدوا وجودَ الحادثِ ولا تَنْطِقُوا به؛ لتنتفيَ المماثلةُ لفظًا كما زعمتم، فالثبوتُ الواجبُ أَوْلَىٰ بأن نَنْطِقَ به مِن الجائز.

❊ **فإنْ قالوا:** التشبيهُ مما يُتَوَقَّىٰ في العقائد.

❊ **قلنا:** يُتَوَقَّىٰ لِلَفْظِهِ أَمْ لأَدَائِهِ إلىٰ الحدوثِ؟ فكلُّ ما لا يُؤَدِّي إلىٰ الحدوث وإلىٰ النقص لا يُكْتَرَثُ به، ثم مُحَاذَرَةُ التعطيلِ أَوْلَىٰ مِن مُحَاذَرَةِ التشبيه.

ومِمَّا نَتَمَسَّكُ به: أن نقولَ: هَلَّا قلتُم: «الاشتراكُ في صفةِ النفي مُوجِبٌ للاشتباه»! وما الفَرْقُ بين صفةِ الإثبات في هذا الباب وبين صفة النفي؟!

ثم نقولُ: الرَّبُّ سبحانه معقولٌ ومَذْكُورٌ كالحادثِ، وهو سبحانه مخالفٌ للحادث، ولا مخالفةَ إلا بين اثنين.

وأما ما قَيَّدَ النَّجَّارُ به كلامَهُ[2]، فليس بعاصمٍ له؛ فإن التماثلَ يُتَلَقَّىٰ مِن الاجتماعِ في الصفةِ، فأما كونُ أحدِهما بالثاني أو المصيرُ إلىٰ أنه ليس به، فلا أَثَرَ له في التشابه والتماثل؛ فإمَّا المصيرُ إلىٰ مذهب الفلاسفةِ، وإما الإضرابُ عن هذا المذهب جملةً.

وسنتكلمُ علىٰ مذهبِ القَلانِسِيِّ بَعْدَ هذا.

---

(١) في الأصل: ولا تنطقوا به. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٥٨.

(٢) يعني قوله: «إذا لم يكن أحدهما بالثاني».

فأما الردُّ علىٰ مَنْ قال: «التماثلُ يُتَلَقَّىٰ مِن الاشتراكِ في الأَخَصِّ» فَمِنْ أوجهٍ:

* **أحدُها**: أن يُبْنَىٰ الكلامُ علىٰ نَفْيِ الأحوالِ والمصيرِ إلىٰ أن العَيْنَ الواحدةَ ليس فيها عمومٌ ولا خصوصٌ؛ وإنما العمومُ والخصوصُ يَجْرِيَانِ في الألفاظ أو في الذوات، والشيءُ الواحدُ ليست له صفاتٌ زائدةٌ عليه يُوصَفُ بعضُها بالأَعَمِّ وبعضُها بالأَخَصِّ.

ولو قيل: المِثْلانِ هما المشتركان في الأَعَمِّ؛ بناءً علىٰ ما قلنا مِن أنَّ الأخصَّ في الشيء الواحدِ هو الأَعَمُّ ـ لكان سديدًا؛ فإن العمومَ والخصوصَ لا يَتَحَقَّقانِ إلا في الأقوالِ. ولَفْظُ «الوجودِ» صالحٌ لوجود القديم والحادث مِن حيثُ الاسمُ، فأما في الحقيقة فليس وجودُ القديم مماثلاً لوجودِ الحادث.

ودعواهُم: «أن السواديةَ أَخَصُّ صفاتِ اللون» لا معنىٰ لها؛ فإنه موجودٌ واحدٌ، هو السَّوادُ وهو اللونُ وهو العَرَضُ، علىٰ ما سنذكره في بابِ مُفْرَدٍ، إنْ شاءَ اللهُ.

وقال الإمامُ بانيًا علىٰ القولِ بالحالِ: إن الأَخَصَّ لو أَوْجَبَ الاشتراكُ فيه الاشتراكَ في سائر الصفات النفسية، لامتنعَ مشاركةُ الشيءِ خِلافَهُ في صفاتِ العمومِ؛ إذ هما غيرُ مُشْتَرِكَيْنِ في الأخص، وإذا فُقِدَت العلةُ لَزِمَ انتفاءُ المعلولِ، وقد عَلِمْنَا أنَّ السَّوادَ المخالفَ للحركة بالأخصِّ مُشَارِكٌ لها في الحدوثِ والعَرَضِيَّةِ وغيرِهما؛ فَبَطَلَ تعليلُ التماثلِ بالاشتراكِ في الأَخَصِّ[1].

* **فإن قالوا**: نحن لا نُنْكِرُ أن يَثْبُتَ الحكمُ معلولاً مرةً وغيرَ معلولٍ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣٥.

أخرىٰ؛ ولهذا قلنا: إن كَوْنَ العالِمِ مِنَّا عالِمًا معلولٌ، وكونَ القديمِ تعالىٰ عالِمًا غيرُ معلولٍ.

* **قلنا**: هذا مِنْ أَعْظَمِ زَلَلِكُم؛ إذ فَرَّقْتُم بين الشاهد والغائب في حكم العلة.

علىٰ أَنَّا نقولُ: مَنْ فَرَّقَ منكم بين الشاهد والغائب في حكم العلة، أَسْنَدَ مُعْتَقَدَهُ إلىٰ فَرْقٍ أَبْدَاهُ، ليس يَتَحَقَّقُ مِثْلُهُ فيما نحنُ فيه؛ وذلك أنه قال: «كَوْنُ القديمِ عالِمًا واجبٌ له، والواجبُ لا يُعَلَّلُ، وكَوْنُ الواحدِ مِنَّا عالِمًا جائزٌ فيُعَلَّلُ»، فقد أشارَ هؤلاءِ إلىٰ ما عَنَّ لهم في صدورهم مِن الفرق، والذي نحن فيه مِن التماثل والاختلاف لا تُفَارِقُ صورةٌ فيه صورةً في حكمِ الجوازِ وقضيةِ الوجوبِ؛ فيُفَرِّقُ بينهما في تعليلِ أحدهما ونَفْيِ تعليل الثاني.

* **فإنْ تَعَسَّفَ مُتَعَسِّفٌ وقال**: المِثْلانِ هما المجتمعان في الأَخَصِّ، غيرَ أن الاجتماعَ في الأَخَصِّ ليس بعلةٍ للاجتماع في سائر الصفات.

* **قلنا**: فما يُؤَمِّنُكُم إذًا أن يجتمعَ الشيئان في الأخصِّ مع التباين في بعض الصفات، كما يختلفُ المختلفان في الأخص مع الاشتراك في كثيرٍ مِن الأوصاف؟! ولا مَحِيصَ لهم منه.

ثم نقولُ: لو سَاعَدْنَاكُم علىٰ أن المُتَماثِلَيْنِ في الأخصِّ مُتَمَاثِلانِ في سائرِ الأوصاف (٤٢/ف) ـ وهو الذي أشارَ إليه القاضي في بعضِ أجوبته، وهو إذا جَعَلَ التماثلَ حُكْمًا ورأىٰ تعليلَه ـ وقد سَلَّمْتُم لنا: أن الاجتماعَ في الأخصِّ لا أَثَرَ له في إيجابِ الاجتماع في سائر الصفات، ولزومُ ذلك في الأخصِّ كلزومِهِ في غيره، وليس بعضُ الصفاتِ مُقْتَضِيًا بَعْضًا علىٰ هذه الطريقة ـ **فلا** معنىٰ لتخصيصِ الأَخَصِّ بالذكر؛ إذ قضيةُ التماثلِ تَعُمُّ جميعَ صفات النفس؛

فيلزمُ مِن ذلك التعرُّضُ لجميعها.

وهو الذي صارَ إليه أهلُ الحق؛ فلا يبقىٰ للخلاف مع المعتزلة مَوْقِعٌ؛ فإنهم إذا قالوا: ليس الأَخَصُّ عِلَّةً، وقلنا: لا يجتمعُ مختلفان في الأَخَصِّ؛ فَيَئُولُ الكلامُ بيننا وبينهم إلىٰ عبارةٍ مَحْضَةٍ، فكأنهم عَبَّرُوا عن التماثلِ في سائرِ الصفات بالاجتماع في الأَخَصِّ؛ إذ لا يُتَصَوَّرُ اجتماعٌ في الأخصِّ إلا مع التساوي في سائر صفات النفس، ونحن عَبَّرنا عنه بالتساوي في جميعِ صفات النفس.

* فإن قيل: هل تُجَوِّزُونَ الاشتراكَ في الأخصِّ مع الاختلاف في بعض الأوصاف؟

* قلنا: اختلفَ أئمتُنا في ذلك: فصار بعضُهم إلىٰ التجويزِ، وهو أَحَدُ جَوابَي القاضي، وامتنعَ منه آخرون، وهو مذهبُ المعتزلة.

ومَنْ جَوَّزَ ذلك فقد تَمَسَّكَ بأن قال: أَخَصُّ وصفِ علمِ الواحدِ مِنَّا تعلُّقُهُ بمعلومه، وعِلْمُ الربِّ تعالىٰ يتعلَّقُ بعينِ ذلك المعلوم، فيجتمعان في ذلك، ثم لم يلزم مِن ذلك تماثلُهما.

والذي ارتضاه القاضي: مَنْعُ اجتماعِ المُخْتَلِفَيْنِ في الأخصِّ.

ثم قالَ: ليس أَخَصُّ وصفِ العلم تعلُّقَهُ بالمعلومِ؛ إذ العلمُ لا يَكْتَسِبُ وَصْفًا مِن المعلوم، كما أن المعلومَ لا يَتَأَثَّرُ بالعلمِ، بل أَخَصُّ وصفِ العلمِ الحادثِ المتعلِّقِ بالسوادِ مَثَلًا: أنه علىٰ صفةٍ تقتضِي له [الاختصاصَ بهذا المعلومِ، وأَخَصُّ وصفِ العلمِ القديمِ: أنه علىٰ صفةٍ تُوجِبُ له][(١)] الإحاطةَ

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٦٠.

بجميع المعلومات؛ فلم يجتمعا في الأخصِّ أصلًا.

ثم قال: ولو ساغَ اجتماعُ المُخْتَلِفَيْنِ في الأخصِّ، لَسَاغَ اجتماعُ السَّوادَيْنِ في كونهما سوادًا، مع اختصاصِ أحدهما بصفةٍ لا تَثْبُتُ للثاني، بأن يكونَ حلاوةً أو عِلْمًا أو نَحْوَ ذلك. فَمَنْ نَفَىٰ الحالَ مِن أصحابنا استقامَ له نَفْيُ ذلك، أعني: نَفْيَ كَوْنِ السوادِ حلاوةً؛ لأن السوادَ والحلاوةَ وجودان، ولا يُتَصَوَّرُ في العقلِ وُجُودانِ لموجودٍ واحدٍ؛ فإن الوجودَ هو نَفْسُ الموجودِ.

ومَنْ أَثْبَتَ الأحوالَ مِن أصحابِنا، فإنه يُجِيبُ عنه بأجوبةٍ، منها: أنه لو جازَ أن تَثْبُتَ للسَّوادِ خاصِيَّةُ الحلاوةِ، لَجَازَ أن تَثْبُتَ له خاصِيَّةُ العلمِ والقدرةِ؛ فَيُؤَدِّي إلىٰ اجتماعِ خواصِّ الأعراضِ للعَرَضِ الواحد، وذلك يُؤْذِنُ بِرَفْعِ الحقائقِ، ويُؤَدِّي إلىٰ نَفْيِ الأعراضِ. ولو قُدِّرَ سوادٌ هو حلاوةٌ أَمْكَنَ طُرُوءُ بياضٍ؛ فيُؤَدِّي إلىٰ انتفاءِ السوادِ مِن حيثُ كان سوادًا، وإلىٰ ثبوتِهِ مِن حيثُ كان حلاوةً.

ومِمَّا نَتَمَسَّكُ به في إبطالِ كلامِ المعتزلةِ في اعتبار الأَخَصِّ في حكم التماثل: أن نقولَ: مِن أصلكم: أن الشيءَ يُخَالِفُ ما يُخَالِفُ بالوصفِ الذي يُمَاثِلُ به ما يُمَاثِلُ؛ فنقولُ لهم: هل يُخَالِفُ العلمُ القدرةَ في كونه عِلْمًا أم لا؟ فإنْ زَعَمُوا: «أن العلمَ يُخَالِفُ القدرةَ مِنْ حيثُ كان عِلْمًا»؛ فيلزمُ أن يُمَاثِلَ العِلْمَ[1] مِن حيثُ كان عِلْمًا؛ جَرْيًا علىٰ ما مَهَّدُوهُ مِن أنَّ الشيءَ يُمَاثِلُ مِثْلَهُ بما يُخَالِفُ به خِلافَهُ، ويلزمُ مِن مُقْتَضَىٰ ذلك المصيرُ إلىٰ تماثلِ [كلِّ][2] عِلْمَيْنِ، وهذا ما لا سبيلَ إليه.

وإنْ زَعَمُوا: «أن العلمَ لا يُخَالِفُ القدرةَ مِن حيثُ كان علمًا»، فقد

---

(١) في الأصل: الطعم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٦١.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٦١.

خرجوا عن المعقول ؛ فإنَّا نعلمُ أن المخالفةَ بين العلم والقدرة [كالمخالفة بين السواد والبياض][(١)] ، فكلُّ واحدٍ في حكم المخالف للآخَرِ ، فلو ساغَ لِمُنْكِرٍ أن يُنْكِرَ حكمَ الاختلافِ في كونِ العلم عِلْمًا وكونِ القدرة قدرةً ، ساغَ لآخَرَ أن يُنْكِرَ حكمَ الاختلافِ في كونِ السواد سوادًا وكونِ البياض بياضًا .

يُحَقِّقُ ما قلناه: أنه ليس بين حكم الاختلاف وحكم التماثل رتبةٌ ، فإذا لم يكن كونُ العلمِ علمًا في حكمِ المخالفة لكونِ القدرةِ قدرةً ؛ فيلزمُ أن يكونَ في حكمِ المماثلةِ له ، وهذا معلومٌ بطلانُهُ ضرورةً .

ومِنْ مُنَاقَضَاتِ ابنِ الجُبَّائِيِّ وأصحابِهِ في هذا الباب: أنهم زَعَمُوا: أن الجوهرَ المعدومَ مماثلٌ للجوهرِ الموجودِ ، ثم يختلفان في كثيرٍ من الأوصاف ؛ فإن الجوهرَ الموجودَ مُتَحيِّزٌ قابلٌ للعَرَضِ ، بخلافِ الجوهر المعدوم .

ومِنْ ذلك: أنهم أَثْبَتُوا للقديم تعالىٰ إرادةً حادثةً مماثلةً لإرادتِنا إذا تَعَلَّقَتا بمرادٍ واحدٍ ، ثم هما مختلفان في كثيرٍ من الأوصاف ؛ لأن إرادتَنا تَسْتَدْعِي بِنْيَةً ومَحَلًّا ، وإرادةَ الربِّ تعالىٰ تستغني عن ذلك .

❊ **فإن قالوا:** لم تجتمع الإرادتان في الأَخَصِّ .

❊ **قلنا:** أَثْبِتُوا للإرادتين صفةً هي أَخَصُّ صفاتِها ، سِوىٰ تعلُّقِها بمرادٍ مُعَيَّنٍ ، ولا سبيلَ لهم إلىٰ إبداءِ وَصْفٍ لها غيرَ ما ذكرنا .

❊ **فإن قالوا:** لم نَجِدْ مُشْتَرِكَيْنِ في الأَخَصِّ إلا وهما متماثلان ؛ فَعَلِمْنَا أن الاشتراكَ في الأَخَصِّ مُوجِبٌ للتماثلِ .

❊ **قلنا:** إذا لم تَجِدُوا اشتراكًا في الأَخَصِّ إلا مع التساوي في جميع

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٦١.

الصفات، فليس تعليلُ التماثلِ بالأَخَصِّ بأَوْلَىٰ مِن تعليله بالتساوي في جميع الصفات، ولو كان الاشتراكُ في الأَخَصِّ عِلَّةً للتماثلِ، لَمَا ساغَ الاشتراكُ في بعضِ صفاتِ العمومِ مع فُقْدَانِ العلة.

ومِمَّا نَتَمَسَّكُ به في إبطالِ دعواهم: أن نقولَ: تماثُلُ المتماثلاتِ حكمٌ واحدٌ، لا يختلِفُ في التماثلاتِ مع اختلافِ المتماثلات، كما أنَّ الوجودَ حكمٌ واحدٌ في الموجودات، لا اختلافَ فيه وإن اختلفَ الموجوداتُ[1]. والأَخَصُّ في السَّوادَيْنِ في حكمِ المخالفِ للأَخَصِّ في الحركتين والعِلْمين والجوهرين، فأَخَصُّ كلِّ جِنْسٍ مُخَالِفٌ للأَخَصِّ في الجِنْسِ الآخَرِ. إذا ثبَتَ هذا: فالتماثلُ في المتماثلات حكمٌ واحدٌ؛ فيستحيلُ تعليلُهُ بعللٍ مختلفةٍ، ولو جازَ ذلك جازَ أن يُعَلَّلَ كَوْنُ الباري سبحانه عالِمًا: مرةً بالعلمِ، ومرةً بالقدرة.

❊ فإنْ عارَضُونا وقالوا: العَالِمِيَّةُ حكمٌ واحدٌ عندكم، ثم عَلَّلْتُمُوهُ: مرةً بالعلمِ الحادثِ، ومرةً بالعلمِ القديمِ.

❊ قلنا: كما أنَّ العَالِمِيَّةَ مِن حيثُ إنها عالِمِيَّةٌ لا اختلافَ فيها؛ فالعلمُ الذي هو عِلَّةٌ لها لا اختلافَ فيه مِن حيثُ كان عِلْمًا، ولم يختلف العِلْمَانِ في قضيةِ العِلَّةِ كما لم يختلف الحُكْمانِ في قضيةِ المعلولِ، فالعلمُ يَقْتَضِي حُكْمَهُ؛ لكونِهِ عِلْمًا، لا لِقِدمِهِ ولا لحدوثِهِ ولا لوصفٍ آخر، وكذلك العالِمُ اقتضىٰ العلمَ؛ لكونِهِ عالِمًا لا لوصفٍ آخَرَ.

❊ فإن قالوا: كذلك قولُنا فيما أَلْزَمْتُمُونا؛ فإن السوادية وإنْ خالَفَت البياضَ مِن وَجْهٍ، فقد استويا في كونِهما أَخَصَّيْنِ، وذلك هو الذي نَبْغِيهِ.

---

(١) في الأصل: الصفات. والتصحيح من الغنية للشارح (ل: ٢٨).

* **والجوابُ عن هذا**: أن نقولَ: علىٰ القولِ بالحالِ: العِلْمِيَّةُ[١] حالٌ للعلم وصفةٌ له زائدةٌ علىٰ وجوده، فلا يَبْعُدُ رَبْطُ حكمٍ بها إذا تُخُيِّلَ فيها الاشتراكُ.
وأنتم إذا قلتُم: كونُ السوادِ سوادًا إنما اقتضىٰ المماثلةَ أو المخالفةَ؛ مِن حيثُ كان أَخَصَّ، فيقالُ لكم: كونُ السوادِ أَخَصَّ: إما أن يُنْبِئَ عن وصفٍ زائدٍ عليه، أو لا يُنْبِئَ عن وصفٍ زائدٍ، فإن لم يَقْتَضِ كونُه أَخَصَّ وَصْفًا زائدًا وحالًا فقد بَطَلَ التمسُّكُ به؛ فالمصيرُ إلىٰ أن كونَ السوادِ سوادًا يَجِبُ التماثلُ مِن أجله محالٌ؛ فإن مالم يَثْبُتْ أَصْلًا، كيفَ يُحَالُ عليه وَجْهُ إيجابِ التماثل؟!

وإنْ زَعَمْتُم أن كونَهُ أَخَصَّ وَصْفٌ زائدٌ عليه، فنقولُ: إن الأَخَصَّ لو اقتضىٰ وصفًا لخصوصِهِ [لاقتضىٰ الأَعَمُّ وصفًا لعمومِهِ][٢]؛ (٤٣/ف) إذ ليس أحدُهما بذلك أَوْلَىٰ من الثاني، وهذا لا يَرْتَضِيهُ مُحَصِّلٌ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: إذا قَدَّرْنَا الأَخَصَّ وَصْفًا مِن أجله اخْتُصَّ، لم يَخْلُ ذلك الوصفُ مِن أن يكونَ خاصًّا أو عامًّا، فإن كان خاصًّا وَجَبَ أن يَثْبُتَ له حالٌ بخصوصه، وكذلك القولُ في حالِ الحالِ فيتسلسلُ، وإن كان عامًّا لَزِمَ أن يَثْبُتَ له وصفٌ لعمومه، ويتسلسلُ أيضًا.

* **فإن قالوا**: لا نُثْبِتُ للوصفِ المُقْتَضِي كَوْنَ السَّوادِ أَخَصَّ حالًا؛ إذ الأحوالُ لا أحوالَ لها.

* **قلنا**: وكذلك كونُ السَّوادِ سَوادًا حالٌ، ولا نُثْبِتُ[٣] له حالًا.

فاستبانَ بما قَرَّرْنَاهُ: أن ما ذكرناه مِن اجتماعِ العِلْمَيْنِ في وصفٍ، لم

---

(١) في الغنية للشارح ١/٣٦٢: العالمية.
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني ص٣٠٣.
(٣) كذا في الأصل، وعبارة إمام الحرمين في الشامل ص٣٠٣: فلا تثبتوا.

يَتَقَرَّرْ لهم في اجتماعِ الأَخَصَّيْنِ، وهذا لا مَحِيصَ لهم عنه.

ومِمَّا يُوَضِّحُ ما قاله أهلُ الحق: أن الخصوصَ ـ إذا حُقِّقَ ـ في كونِ السواد سوادًا لم يَرْجِعْ إلا إلى نَفْيٍ مَحْضٍ؛ إذ لا معنى لقولنا: «إن السوادية أَخَصُّ أوصافِ هذا العَرَضِ» إلا انتفاءُ هذه القضيةِ عن غيرِ الذات المُعَيَّنَةِ، وليس كذلك العِلْمِيَّةُ[1]؛ فإنها صفةٌ ثابتةٌ يَشْتَرِكُ فيها جِنْسُ العِلْمِ؛ فاستبانَ الفَرْقُ بين العلمِ وبين ما أَشَارُوا إليه مِن الاختصاص، واستفدنا بهذا التقديرِ: أن الأَخَصَّ ليس راجعًا إلى أمرٍ ثابتٍ، وإنما هو عبارةٌ تُفِيدُ النَّفْيَ.

ومما نَصُدُّهُم به عن تعليلِ التماثل بالأَخَصِّ: ما ثَبَتَ مِن أَصْلِهم مِنْ مَنْعِ تعليلِ الواجبِ، فتماثلُ السَّوادَيْنِ إنِ كان واجبًا امتنعَ تعليلُهُ على أصلهم، وإنْ كان جائزًا فيلزمُ منه اختلافُ السَّوادَيْنِ مرةً وتماثلُهما أُخْرَى.

وإنما أَطْنَبْتُ في تقريرِ هذا الفصل؛ لأن مُخَالِفِينَا بَنَوا عليه كثيرًا مِن الأهواءِ على هذا المذهبِ، فأَشْبَعْتُ القولَ فيه.

فَصْلٌ

قال ﵁: **فإن قيل**: هل يجوزُ أن يَسْتَبِدَّ أَحَدُ المِثْلَيْنِ بحكمٍ عن مُمَاثِلِه؟ أم هل يجوزُ أن يُشَارِكَ أَحَدُ الخِلافين خِلافَهُ في حكمِ ما يُخَالِفُهُ؟

قلنا: هذا السؤالُ يشتملُ على مسألتين:

أما الأُولَى فالجوابُ عنها: أن الشيءَ لا يَسْتَبِدُّ بصفةِ نَفْسٍ عن مماثلِه، ويجوزُ أن ينفرد بصفةِ معنًى وقوعًا يجوزُ مِثْلُها على مماثله، وبيانُ ذلك بالمثال: أن الجواهرَ متماثلةٌ؛ لتساويها في صفات الأنفس؛ إذ لا يَسْتَبِدُّ جوهرٌ عن جوهرٍ بالتحيُّزِ وقَبُولِ العَرَضِ والقيامِ بالنفس، وقد يَخْتَصُّ بعضُ الجواهرِ

(١) في الغنية للشارح ١/٣٦٣: العالمية.

بضروبٍ مِن الأعراض يجوزُ أمثالها في سائر الجواهر.

فخرجَ مِن ذلك: أن اختصاصَ الشيءِ ببعض الصفات الجائزة عن مماثله لا يَقْدَحُ في مماثلته له؛ فإن الشيءَ يُمَاثِلُ ما يُمَاثِلُهُ بنفسه، فيُرَاعَىٰ في حكم المماثلة صفاتُ النفس، والطوارئُ الجائزةُ لا تُحِيلُ صفاتِ النفس.

وأما المسألة الثانيةُ فالوجهُ في الجواب عنها: أن نقولَ: لا يمتنعُ مشاركةُ الشيءِ لِمَا يُخَالِفُهُ في بعضِ صفات العموم؛ فإن السوادَ وإنْ خالفَ البياضَ فإنه يُشَارِكُهُ في الوجودِ وكونِهما عَرَضَيْنِ لَوْنَيْنِ[1].

قال: وغَرَضُنا بالتعرُّضِ لهذه المسألة الردُّ علىٰ الباطنية[2].

وقد سَبَقَ الردُّ عليهم بما فيه مَقْنَعٌ.

❊ **فإن قيل**: هل يجوزُ أن يتماثلَ الشيئان مِن وَجْهٍ ويختلفان مِن وَجْهٍ؟

❊ **قلنا**: كلُّ شيئَين ثَبَتَ تماثلُهما لم يَصِحَّ اختلافُهما بوجهٍ من الوجوه، وكلُّ شيئَين ثَبَتَ اختلافُهما لم يَصِحَّ تماثلُهما، وإنما قلنا ذلك؛ لأن المُتَماثِلَيْنِ إنما يتماثلانِ؛ لأنفسِهما لا لمعنيين زائدين عليهما، وكذلك المختلفانِ مختلفان؛ لأنفسهما، ونحنُ علىٰ القولِ بنفي الأحوال نَنْفِي الوجوهَ، وإنْ أَطْلَقْنَاها في بعضِ مَجَارِي الكلامِ أَشَرْنَا بها إلىٰ اختلافِ العلوم المتعلقة بالمعلوم الواحد.

فخرجَ مِن هذه الجملة: أن السوادَ إذا خالفَ البياضَ في كونه سوادًا، فقد خالفَهُ في وجودِهِ وعَرَضِيَّتِهِ[3]. وإنْ أَثْبَتْنَا الحالَ، وقلنا: «المِثْلانِ: هما

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣٦.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٣٧.

(٣) زاد الشارح في الغنية ١/٣٦٣: إذ ليس للشيء الواحد صفات بعضها أعم وبعضها أخص.

المتساويانِ في جميع صفات النفس» ، فإذا اختلفَ الشيئان مِن وجهٍ فَلَيْسَا متماثلين مِن كل وجه ؛ إذ يستحيلُ التماثلُ مِن جميع الوجوه مع الاختلاف في وجهٍ من الوجوه ، فإن هذا غايةُ التناقضِ .

فَصْلٌ
في حقيقةِ المُخْتَلِفَيْنِ

اعلم أنَّ مِن حُكْمِ التماثلِ: التساويَ في جميعِ صفاتِ النفس ، وليس مِن حُكْمِ المُخْتَلِفَيْنِ: الاختلافُ في جميعِ صفات النفس ؛ فإن الاختلافَ إنما يُتَصَوَّرُ بين موجودَيْنِ ، وقد اختلفا مع الاشتراكِ في الوجود .

* **فإن قيل**: فقولوا: إن السوادَ والبياضَ متماثلانِ في الصفاتِ التي اشتركا فيها .

* **قلنا**: قال القاضي: لو أَطْلَقَ مُطْلِقٌ لفظَ التشابه في بعض الصفاتِ التي اشتركَ فيها الحادثان ، وقَيَّدَ التشابُهَ بها ـ فقد أصابَ في المعنى . وما قالَهُ غيرُ مُسْتَنْكَرٍ لغةً أيضًا ، والكلامُ في الحوادثِ فلا مناقشةَ في التعبيرِ عنها ، وإنما الذي نَمْنَعُهُ أن يُطْلَقَ لفظُ «التشبيه» بين القديم والحادث .

* **فإن قيل**: يلزمُكم أن تقولوا: إن القديمَ يُمَاثِلُ الحادثَ في الوجود .

* **قلنا**: أما على نَفْيِ الحالِ فلا يلزمُ أَصْلًا ؛ لاختلافِ القديمِ والحادثِ في الوجودِ . وأما على القولِ بالحالِ فقد مَنَعَ القاضي إطلاقَهُ ؛ فإن القائلَ إذا قال: «الربُّ سبحانه يُمَاثِلُ الحادثَ» ؛ فقد وَصَفَ ذَاتَهُ بالمماثلةِ ، وإنما شَارَكَ القديمُ الحادثَ في حكم واحد ؛ فلا وَجْهَ لإطلاقِ التشبيهِ والتمثيلِ عُمُومًا ثم رَدَّهُ إلى الخصوص ، بل الوَجْهُ أن يقالَ: حقيقةُ الوجودِ ثَبَتَتْ على وَجْهٍ واحدٍ

شاهدًا وغائبًا[١].

* فإن قيل: أَلَسْتُم تُطْلِقُونَ القولَ بأنه سبحانه مُخَالِفٌ لخَلْقِهِ، مع مشاركتِهِ الحوادثَ في الوجود؟

* قلنا: قد بَيَّنَّا أن المخالفةَ بين الخِلافَيْنِ لا تَجْرِي مَجْرَىٰ المماثلةِ؛ فإن المماثلةَ حقيقتُها التساوي في جميعِ صفاتِ النفس، بحيثُ يَسُدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخَرِ ويَنُوبُ مَنَابَهُ. والمخالفةُ لا تقتضِي الاختلافَ في جميعِ الصفات؛ فإنه مهما اسْتَبَدَّ أحدُهما بصفةِ نَفْسٍ عن الآخَرِ فقد خالَفَهُ ولم يَسُدَّ مَسَدَّهُ.

* فإن قيل: أَفَتُجَوِّزُونَ إطلاقَ القولِ بأن اللهَ سبحانه مُخَالِفٌ لِخَلْقِهِ وخِلافٌ لِخَلْقِهِ؟

* قلنا: عندنا لا مَنْعَ في إطلاقِهِ.

وقال أبو الهُذَيْلِ: إنه سبحانه خِلافُ خَلْقِهِ، ولا يقالُ: إنه مُخَالِفٌ لخلقه؛ لأن المخالفَ مُخَالِفٌ لمعنًى.

وقد سَبَقَ الردُّ عليه بما فيه مَقْنَعٌ.

فهذه جملةٌ مُقْنِعَةٌ في أحكامِ التماثلِ والاختلافِ، قد يَسَّرَ اللهُ تعالىٰ تحريرَها بِمَنِّهِ وفَضْلِهِ، علىٰ أَبْلَغِ ما يكونُ في الإفادة مع الإيجاز والاختصار.

والغَرَضُ الأعظمُ مِن ذلك: نَفْيُ المشابهةِ بين القديمِ تعالىٰ وبين الحوادثِ؛ لأنه لا يجوزُ عليه ما جازَ علىٰ الخَلْقِ، ولا يجوزُ علىٰ الخَلْقِ ما وَجَبَ له سبحانه؛ فانتفىٰ الاشتراكُ وصَحَّ التَّفَرُّدُ والاختصاصُ.

---

(١) زاد الجويني في الإرشاد ص٣٨: فيقع التعرض لما فيه الاشتراك دون ما عداه.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق[١]: إذا ثَبَتَ حقيقةُ المِثْلَيْنِ والمُخْتَلِفَيْنِ تَحَقَّقَ نَفْيُ التشبيهِ في القديمِ سبحانه وفي صفاتِهِ. بيانُه: أن أَقَلَّ ما يَقَعُ به الاختلافُ بينه وبين المُحْدَثات: قِدَمُهُ، ونَزِيدُ عليه: استحالةَ قَبُولِهِ للحوادثِ، ونَفْيَ النهايةِ عنه[٢]، واستغناءَهُ عن المحلِّ والحَيِّزِ، وغيرَ ذلك.

وقد أَوْضَحْنَا: أنه لا يَجِبُ الاشتباهُ بالاشتراكِ في صفةٍ واحدةٍ ولا في صفاتٍ عِدَّةٍ، وإنما يَجِبُ ذلك بجميعِ الصفات. وكذلك يستحيلُ التماثلُ في الصفات؛ لاختصاصِ كلِّ صفةٍ عن غيرها بما تَخْتَصُّ به، كصحةِ الفعل بالقدرة وتَعَذُّرِهِ بالعلم[٣]، ووجوبِ كون الشيء معلومًا بالعلم واستحالتِهِ بالقدرة، وتَخْتَصُّ كلُّ صفةٍ بما تَرْجِعُ إليه مِن الاختصاصِ، والاختصاصُ والاستبدادُ يمنعُ التماثلَ.

هذا مجموعُ كلامِ الأستاذ، وقد أشارَ إلى أن الصفاتِ القديمةَ في حكمِ المختلفات، وإن لم نُطْلِقْ عليها لفظَ «الاختلافِ».

❊ فإنْ قالَ قائلٌ: أفتقولون: إنها في حكمِ المُتَغَايِرَاتِ؟

❊ قلنا: إنْ عَنَيْتَ بالتغايرِ: التَّعَدُّدَ، مع استحالةِ العَدَمِ على شيءٍ منها أو المفارقةِ بِوَجْهٍ ما ـ فقد لا نَمْنَعُهُ، غيرَ أن مُطْلِقَهُ مُتَحَكِّمٌ في إطلاقه؛ لعدمِ الإذنِ به مِن الشارعِ.

❊ فإن قيل: إنما يستقيمُ قَطْعُ المشابهةِ بين القديم والحوادث للقائلين بنفي الصفات ونفي الرؤية، كالمعتزلةِ ومَنْ نَحَا نَحْوَهُم.

---

(١) في الغنية للشارح ١/٣٦٤: وذكر الأستاذ أبو إسحاق كلامًا بليغًا وجيزًا في ذلك؛ فقال...

(٢) في الأصل: عنها. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٦٤.

(٣) في هامش الأصل: «بالعجز». ظ. أي: الظاهر.

* قلنا: المعتزلةُ أَثبَتُوا للقديم سبحانه أحكامَ الصفاتِ، وكلُّ ما تُؤَدِّي إليه الصفاتُ تُؤَدِّي إليه أحكامُها.

ثم نقولُ: إنما يلزمُ التشبيهُ في الصفاتِ (٤٤/ف) لو شَرَطْنَا فيها البِنْيَةَ والتأليفَ والتركيبَ، ونحنُ نُقَدِّسُ الإلهَ سبحانه عن هذه الجملة، وقد أوضحنا المباينةَ بين صفاتِ الإله سبحانه وبين صفات المخلوقين بما يُوقِعُ الفُرْقَانَ ويُوضِحُ البُرْهَانَ، وقلنا: صفاتُ الإله سبحانه أَزَلِيَّةٌ لا افتتاحَ لها ولا انقطاعَ، ولا نهايةَ لها في ذواتِها؛ لقيامِها بذاتٍ لا نهايةَ لها، وكذلك لا نهايةَ لمتعلَّقاتِ الصفات؛ فإن العلمَ يتعلَّقُ بما لا نهايةَ له مِن المعلوماتِ، وكذلك القدرةُ والإرادةُ والسَّمْعُ والبَصَرُ والكلامُ؛ فاستبانَ الفَصْلُ بين صفاتِ القديم سبحانه وبين صفاتِ المُحْدَثِين.

فأما الرؤيةُ فإنها أيضًا لا تُوجِبُ المشابهةَ على الوَجْهِ الذي نُثْبِتُها؛ فإنها لا تقتضِي جِهَةً ولا مقابلةً ولا اتصالَ شُعَاعٍ، ولا تُؤَثِّرُ في المَرْئِيِّ ولا تُغَيِّرُهُ بوجهٍ مِن الوجوه. وجوازُ الرؤيةِ على القديم والحادث لا يُوجِبُ مشابهةً بينهما؛ فإنَّا نَرَى المُخْتَلِفاتِ ثم اجتماعُها في الرؤيةِ لا يُوجِبُ مشابهةً بينهما، كالجوهرِ والعَرَضِ والسواد والبياض ونحوها.

وقد اسْتَدَلَّ أصحابُنا في نَفْيِ المِثْلِ والتشبيهِ عن الله سبحانه بقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، تقديره: ولم يكن أَحَدٌ كُفُوًا له، وبقوله ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، قيل في التفسير: أي: نَظِيرًا وكَفِيئًا، وبقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

* فإن قيل: إنما نَفَى سبحانه المِثْلَ عن مِثْلِهِ لا عن نفسِه، في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾.

* قلنا: هذا مِن رَكِيكِ الكلام؛ فإنه لا مِثْلَ إلا وله مِثْلٌ، فَرَجَعَ معنى الكلامِ إلى نَفْيِ المِثْلِ، والعاقلُ إذا تَفَكَّرَ وتَدَبَّرَ معنى الكلام وفَحْواهُ استبان على القطع: أن المفهومَ منه نَفْيُ المِثْلِ والتشبيهِ على أَبْلَغِ ما يُفْهَمُ؛ فإنه سبحانه تَمَدَّحَ بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾.

وأيضًا: فإن العربَ إذا أرادت التأكيدَ في المشابهةِ بين الشيئين جمعت بين حَرْفَي التشبيه، كما قال الشاعرُ:

وصَالِيَاتٍ كَكَمَا يُؤَثْفَيْنْ[1]

يعني: كما يُؤَثْفَيْن[2][3]؛ كذلك الربُّ تعالى جَمَعَ بين حَرْفَي التشبيهِ، ونَفَى عن نفسه تأكيدًا ومبالغةً.

وقد قيل أيضًا: الكافُ صِلَةٌ[4]. ويجوزُ أن يكونَ المِثْلُ صِلَةً، فكأنه قال: ليس مِثْلَهُ شيءٌ وليس كهو شيءٌ، قال اللهُ تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧] أي: بما آمنتم، ويقالُ في الكلام: ليس هذا كلامَ مِثْلِكَ، أي: ليس هذا كلامَك.

ثم في قولِه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] دليلٌ على جوازِ

---

(١) هذا شطر من قصيدة لخطام المجاشعي، وهو من شواهد الكتاب لسيبويه ١/١٣، قال البغدادي: «وصاليات أراد بها الأثافي؛ لأنها صليت بالنار، أي: أحرقت حتى اسودت». خزانة الأدب ١/٣٦٧.

(٢) قال الشنتمري: «أراد: كمثل ما يؤثفين، أي: كمثل حالها إذا كانت أثافي مستعملة». انظر: عين الذهب بهامش الكتاب لسيبويه ١/١٣.

(٣) عبارة الشارح في الغنية ١/٣٦٦: ولكن العربَ إذا أرادت التأكيد في نفي المشابهة بين الشيئين تجمع بين حرفي التشبيه، فتقول: ليس كمثل فلان أحد.

(٤) زيدت في الكلام للمبالغة. انظر: الغنية للشارح ١/٣٦٦.

الجَمْعِ بين نَفْيِ المِثْلِ والتشبيهِ وبين إثباتِ الصفات.

وقد تَمَسَّكُ أصحابُ الظاهرِ بألفاظٍ مِن الكتاب والسنة، ظاهرُها يُوهِمُ التشبيهَ، مِثْلُ: قولِه تعالىٰ: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، وقولِه تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، وقولِه سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]. ومِن السنةِ: قولُه ﷺ: (إن اللهَ خَلَقَ آدمَ علىٰ صورته)[١]، ومنها: حديثُ القَدَمِ[٢]، وحديثُ الضَّحِكِ حتىٰ تبدو النَّواجِذُ[٣]، وحديثُ الإتيانِ والمجيءِ والهَرْوَلَةِ[٤] والأُصْبُعَيْنِ[٥]، ونحوُ ذلك.

ونحنُ نَعْقِدُ فَصْلًا مُفْرَدًا في الظواهرِ، ونَرْمُزُ إلىٰ مقاصِدِها، ونُوضِحُ سبيلَ التأويلِ فيها، إنْ شاءَ اللهُ ﷻ، غيرَ أنَّا نُشِيرُ هاهنا إلىٰ بعضِ معانيها علىٰ طريقِ الإيجاز[٦].

فنقولُ: إنه سبحانه لَمَّا عابَ الأصنامَ؛ لَمَّا لم يكن لها أَرْجُلٌ ماشِيةٌ ولا أَيْدٍ باطِشَةٌ، وعابَ عَبَدَتَها في عبادةِ ما هذا وَصْفُهُ ـ كذلك عابَها؛ إذ لم تَمْلِكْ لنفسها نَفْعًا ولا ضَرًّا، وعابَ عَبَدَتَها؛ حيثُ جَعَلُوا للهِ تعالىٰ البناتِ ولأنفسهم ما يَشْتَهُونَ مِن البنين، فقال: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٢]، وقال

---

(١) رواه البخاري برقم: (٦٢٢٧)، ومسلم برقم: (٢٦١٢).

(٢) رواه البخاري برقم: (٧٤٤٩)، ومسلم برقم: (٢٨٤٨).

(٣) وردت إضافة الضحك إلىٰ الله تعالىٰ في عدة روايات، منها: ما رواه البخاري برقم: (٢٨٢٦) ومسلم برقم: (١٨٢). هذا ولم أجد فيما اطلعتُ عليه من رواياتٍ نسبةَ الضحك إلىٰ الله تعالىٰ مع بدو النواجذ.

(٤) رواه البخاري برقم: (٧٥٣٦)، ومسلم برقم: (٢٦٧٥).

(٥) رواه البخاري برقم: (٧٤١٥)، ومسلم برقم: (٢٧٨٦).

(٦) ذكر الشارح في الغنية ١/٣٦٩ قاعدة نفيسة في هذا المطلب تُخَرَّجُ عليها الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه؛ فينبغي الرجوع إليها.

تعالىٰ: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ [الإسراء: ٤٠]؛ فَيَجِبُ علىٰ هذه القضيةِ: أن يكونَ القديمُ سبحانه يَمْلِكُ لنفسه ضَرًّا ونَفْعًا، وأن يكونَ له تعالىٰ البنونَ دون البناتِ.

❊ **فإن قالوا**: لا[١].

❊ **قلنا**: فإذا لم يَبْعُدْ أن يَمْدَحَ العِبَادَ بما يَسْتَحِيلُ ثبوتُه له سبحانه، وهو إضافةُ البنين إليهم علىٰ حُكْمِهم؛ كذلك لا يَبْعُدُ أن يَذُمَّ الأصنامَ ويَعِيبَها بما يَتَقَدَّسُ نَعْتُهُ سبحانه عنه.

ثم نقولُ: إنما عابَ المشركين باتِّخاذِهم معبودًا لا يَمْلِكُ النَّفْعَ والضُّرَّ لنفسه، وهم يَمْلِكُونَ ذلك لأنفسِهم علىٰ وَجْهٍ ما، وليس لها قدرةُ الأَخْذِ والبَطْشِ والمَشْيِ، وهم يَمْلِكُونَ ذلك لأنفسهم. وهذا كما عابَ الأصنامَ فقال تعالىٰ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨]، كأنه سبحانه عابَهُم في عبادةِ ما هو عاجزٌ ناقصٌ، وأنهم أَفْضَلُ منها مِن جميع الوجوه. وقد قال أيضًا في صِفتها: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾ [النحل: ٧٦].

ثم نقولُ: قد كانت للأصنامِ جوارحُ مِن اليَدِ والرجلِ، غيرَ أنها لم تكن موصوفةً بالقدرة والقوة والسمع والبصر؛ فهذا وَجْهُ الذَّمِّ، والربُّ تعالىٰ له المَثَلُ الأعلىٰ مِن نُعُوتِ الجَلالِ وأوصافِ الكمال، مع التَّقَدُّسِ عن الجوارحِ والآلاتِ وسِمَاتِ النَّقْصِ.

ثم العَجَبُ مِمَّنْ[٢] يُضْرِبُ عن نصوصِ القرآنِ المُصَرِّحَةِ بِنَفْيِ المِثْلِ

(١) أي: لا يجب ذلك.

(٢) في الأصل: عن من. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٧١.

والتشبيهِ عن الله تعالىٰ، ثم يُثْبِتُ له سبحانه الجوارحَ بمفهومِ الكلام، الذي تَرَدَّدَ العلماءُ في كَوْنِهِ حُجَّةً أم لا[1]!!

وقولُه تعالىٰ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] معناه: يَوْمَ تقومُ القيامةُ ويُكْشَفُ عن شِدَّتِها وأهوالِها، يقالُ: «قامت الحَرْبُ علىٰ ساقِها»، أي: علىٰ شِدَّتِها، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ﴾ [القيامة: ٢٩] أي: الشِّدَّةُ بالشِّدَّةِ، وذلك الخروجُ مِن الدنيا والإقبالُ علىٰ أمور الآخرة، هذا قولُ أئمةِ التفسير.

وقالوا أيضًا في قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]: معناه: هَادِي أَهْلِها. وقيل: معناهُ: مُنَوِّرُ السمواتِ والأرضِ ومنه نُورُهما.

وقولُه تعالىٰ: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر: ٦٩] أي: بِنُورٍ مِن ربها، ولا يَسْتَجِيزُ ذو دِينٍ أن يقولَ: «إن أشعةَ السماءِ وضَوْءَ الهواءِ هو اللهُ تعالىٰ»؛ فلا بُدَّ مِن تأويله؛ والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن الآيةَ إنما وَرَدَتْ في مَعْرِضِ المَثَلِ؛ والدليلُ عليه قولُه تعالىٰ: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾ [إبراهيم: ٢٥]. وقيل: بآثارِ عَدْلِ رَبِّها، والعربُ تُسَمِّي مَنْ مِنْهُ الشيءُ باسمِ ذلك الشيءِ؛ قال تعالىٰ: ﴿يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ [نوح: ١١]، أي: المطرَ مُتَتَابِعًا.

وقولُه تعالىٰ: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦] أي: علىٰ ما قَصَّرْتُ في أمرِ الله تعالىٰ ـ كذا قالَ المفسِّرون ـ وفيما يُوصِلُني إلىٰ قُرْبِهِ ورضاهُ.

والإتيانُ متروكُ الظاهرِ بإجماعِ أهل المِلَلِ.

---

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ٣٠): ثم يلزمه أن يثبت لله تعالىٰ لمفهوم هذه الآية اليد والرجل علىٰ ما يتعارف الناس بينهم.

وأما حديثُ القَدَمِ فلا يجوزُ الأَخْذُ بظاهرِه إجماعًا؛ فإنه تعالىٰ قال لإبليسَ: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ ۝٨٤ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٤ - ٨٥]، وقال تعالىٰ: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣]، فهذا نَصٌّ صريحٌ علىٰ أن اللهَ تعالىٰ إنما يملأُ جهنمَ بكفرةِ الإنس والجن، وأنها إن اسْتَزَادَتْ فإنما تَسْتَزِيدُ مِن أعداءِ الله تعالىٰ تَغَيُّظًا عليهم؛ فكيفَ يجوزُ حَمْلُ القَدَمِ علىٰ صفةٍ للإله سبحانه ؟! لكنَّ المرادَ بالقَدَمِ مَنْ قَدَّمَهُ اللهُ تعالىٰ إلىٰ النار، وخَلَقَهُ لها في سابقِ حكمه، كذا قاله الخليلُ وأئمةُ اللغةِ وعلماءُ الدين، نظيرُه قولُه تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ...﴾ الآية [الأعراف: ١٧٩].

ويجوزُ حَمْلُ «الجَبَّارِ» علىٰ الرجلِ الكافرِ العاتي، كما قال ﷻ: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [إبراهيم: ١٥]، فَيَضَعُ هذا الكافرُ قَدَمَهُ في النَّار، فتقولُ النَّارُ: حَسْبِي؛ والدليلُ علىٰ صحةِ هذا التأويل قولُه تعالىٰ: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [السجدة: ١٣]، وفي الحديثِ: (يُصَيَّرُ جِلْدُ الكافرِ في النَّارِ أربعين ذِراعًا ـ يعني: غِلَظَ جِلْدِهِ ـ وَلَسِنٌّ مِن أسنانه مِثْلُ جَبَلِ أُحُدٍ)[1]؛ فلا يَبْعُدُ أن تمتلئَ جَهْنَّمُ بأمثالِ هذه الجبابرة.

وأما حديثُ الصورةِ فقد قال الإمامُ محمدُ بنُ إسحاقَ بنِ خُزَيْمَةَ في كتابِه المُسَمَّىٰ بـ«التوحيدِ»: الذي صَحَّ مِن حديثِ (٤٥/ف) الصورةِ: أن النبيَّ ﷺ قال: (لا يَقُولَنَّ أحدٌ لغلامه أو مملوكه: قَبَّحَ اللهُ وجهَك ووجهَ مَنْ يُشْبِهُك، فإن اللهَ خَلَقَ آدمَ علىٰ صورته) أي: علىٰ صورةِ المدعوِّ عليه بالتقبيحِ.

قال: وكيفَ يَسْتَجِيزُ المتديِّنُ أن يعتقدَ أن اللهَ تعالىٰ علىٰ صورةِ آدم،

(١) رواه الترمذي برقم: (٢٥٧٧) بلفظ مقارب.

وقد صَحَّ في الخبر: (أن طوله ستون ذراعًا)، ويتعالى الإلهُ مِن أن يكون طويلاً مذروعًا، أو كما قال.

هذا كلامُه[(١)].

وقد قيل في تأويل الخبر: إن الكناية راجعةٌ إلى آدمَ، أي: ابتداءُ خَلْقِهِ حِينَ خَلَقَهُ على صورتِهِ التي خَلَقَهُ عليها؛ إذ لم يَكُنْ له أَصْلٌ مِن أَبٍ أو جَدٍّ حتى يَنْزِعَ إليه، بل خَلَقَهُ ابتداءً على الصورةِ التي هو عليها.

وقيل: الصورةُ بمعنى الصفةِ، أي: خَلَقَهُ على صفتِه سبحانه حَيًّا قَادِرًا عالِمًا سميعًا بصيرًا مُتَكلِّمًا، يقالُ: أَرَى صورةَ هذا الأمرِ، أي: صِفَتَهُ.

والتأويلُ هو ما أشارَ إليه محمدُ بنُ إسحاقَ.

والمرادُ بالضَّحِكِ إظهارُ الفَضْلِ والرحمةِ، يقالُ: «**ضَحِكَتِ الأرضُ** بالنباتِ»، إذا أَخرَجَتْ زِينتَها ونباتَها.

وسنتكلمُ في المجيءِ والنزولِ والأصبعين بعد هذا، إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

فَصْلٌ

❁ **قال الإمامُ: فإن قالَ قائلٌ**: قد ذكرتُم: أنه لا يمتنعُ اشتراكُ القديمِ والحادثِ في بعض صفاتِ الإثبات، فَفَصِّلُوا ما تَخْتَصُّ الحوادثُ به مِن الصفات، وما يستحيلُ مِن ذلك في حُكْمِ الإله سبحانه وحَقِّهِ.

❁ **قلنا**: نَذْكُرُ أَوَّلًا ما تَخْتَصُّ الجواهرُ به، ويَتَقَدَّسُ الإلهُ سبحانه عنه،

(١) انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة ١/٨١ ـ ٩٤. مع التنبه إلى أن الشارح تصرف في النقل، كعادته رحمه الله.

فمِن ذلك: الحَجْمِيَّةُ والتحيُّزُ... الفَصْلَ إلىٰ آخِرِه[١].

اعلم أن للجواهر صفاتٍ تَخْتَصُّ بها، قد أَوْمَأْنَا إليها في صَدْرِ هذا الكتاب، منها: التحيُّزُ، ومنها: قَبُولُ الأعراضِ، ومنها: قَبُولُ التأليفِ والتجسيمِ، وهي صفاتٌ تَخْتَصُّ الجواهرُ بها، ويتعالىٰ الإلهُ سبحانه عن ذلك.

أما المسألةُ الأُوْلَىٰ: فاعلم أن مذهبَ أهلِ الحق أن القديمَ سبحانه مُتَعَالٍ عن التحيُّزِ والاختصاصِ بالأماكن والجهاتِ.

وخَالَفَنا في ذلك الكَرَّامِيَّةُ وبعضُ أهلِ الظاهر: فصارَ بعضُهم إلىٰ أن القديمَ سبحانه مُمَاسٌّ للصَفْحَةِ العُلْيَا مِن العَرْشِ، ومِن هؤلاءِ مَنْ جَوَّزَ عليه التَّحَوُّلَ والانتقالَ، وصارَ بعضُهم إلىٰ أنه سبحانه علىٰ جُزْءٍ مِن أجزاءِ العَرْشِ، ومنهم مَن قال: قد امتلأَ العَرْشُ به.

وصارَ المتأخرون[٢] إلىٰ أنه تعالىٰ في جهةِ فَوْقٍ، أو قالوا: إنه بجهةِ فَوْقٍ ومُحَاذٍ للعَرْشِ، ثم اختلفوا:

فقال العَابِدِيَّةُ منهم: إن بينه وبين العَرْشِ مِن البُعْدِ والمسافةِ ما لو قُدِّرَ مشغولًا بالجواهرِ لاتَّصَلَتْ به.

وأَنْكَرَ المُتَحَذِّقُونَ [منهم][٣] هذا القولَ، وقالوا: إنه بجهةِ فَوْقٍ وبينه وبين العَرْشِ[٤] مِن البُعْدِ والمسافةِ ما لا يَتَنَاهَىٰ، وقالوا: إنه مُتَبَايِنٌ عن العالَمِ ببينونةٍ أزليةٍ، وأَثْبَتُوا له تَحْتًا علىٰ التقديرِ دون سائر الجهات.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٣٩.

(٢) في الغنية للشارح ٣٧٧/١: وصار المتأخرون من الكرامية.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٣٧٨/١.

(٤) في الغنية للشارح ٣٧٨/١: العالم.

ونُقِلَ عن [بعض][١] **أوائلِ المعتزلةِ أنهم قالوا:** إنه بكلِّ مكانٍ مِن حيثُ إطلاقُ الشَّرْعِ، ثم فَسَّرُوهُ بالعِلْمِ والتدبيرِ والقدرةِ دون التَّمَكُّنِ والتَّحَيُّزِ. ويُعْزَىٰ هذا المذهبُ إلىٰ النَّجَّارِ وغيرِه.

وصارَ جماعةٌ مِن الهَيَاصِمَةِ[٢] إلىٰ أنه بجهةِ فَوْقٍ، بحيثُ لو رُئِيَ لَرُئِيَ بتلك الجهة، ولم يُجَوِّزُوا التَّحَيُّزَ والمحاذاةَ، وأَطْلَقُوا لفظَ «المباينةِ».

وأَجْمَعَ أصحابُنا علىٰ نَفْيِ التَّحَيُّزِ والتَّمَكُّنِ في الجهاتِ علىٰ الإله سبحانه، إلا أن مُتَقَدِّمِي أصحابِنا أَطْلَقُوا ألفاظًا؛ مِن جهةِ الخَبَرِ والسَّمْعِ؛ فقالوا: إنه سبحانه فَوْقَ العالَمِ وفَوْقَ كلِّ شيءٍ، مع اعتقادِهم نَفْيَ التَّحَيُّزِ والتَّمَكُّنِ.

وهذا قولُ عبدِ الله بنِ سعيد وغيرِه، وكان يَرُدُّ علىٰ القائلين بالجهةِ والتحيُّزِ، إلا أنه أَطْلَقَ ذلك شَرْعًا.

وقال أبو العَبَّاسِ القَلانِسِيُّ: «إنه سبحانه بمكانٍ دون مكانٍ». وقَصَدَ بهذا الرَّدَّ علىٰ القائلين مِن المعتزلة بأنه بكلِّ مكان، وقال: «كلُّ ما أَطْلَقَهُ الشَّرْعُ فواجبٌ إطلاقُهُ»، وصَرَّحَ بِنَفْيِ التَّحَيُّزِ والتَّمَكُّنِ.

وقال شيخُنا أبو الحسن: إنه سبحانه فَوْقَ العَرْشِ وفَوْقَ خَلْقِهِ فَوْقِيَّةَ الرُّتْبَةِ لا فَوْقِيَّةَ المكانِ والجهةِ.

هذا جملةُ المذاهبِ.

ثم لأصحابِنا مسالكُ في نَفْيِ المكانِ والجهةِ عن القديمِ سبحانه، ونحنُ

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٧٨.

(٢) من فرق الكرامية.

نَذْكُرُ بعونِ الله تعالىٰ طريقةً جامعةً لمتفرقاتِ كلامهم.

فنقولُ: كلُّ كائنٍ أو مُخْتَصٍّ بجهةٍ فإنه يأخذُ مِن المكان بمقدارِ نَفْسِهِ ويأخذُ المكانُ منه بمقدارِه، فلو كان القديمُ سبحانه بجهةٍ أو مكانٍ، فلا يَخْلُو المكانُ الذي يَشْغَلُهُ: إما أن يكونَ في حكمِ الحيِّزِ الواحدِ وفي قَدْرِهِ؛ فيكونَ مُقَدَّرًا بأَصْغَرِ المُقَدَّراتِ، وهو الجزءُ الذي لا يَتَجَزَّأُ، أو يكونَ أكبرَ منه.

فإنْ كانَ مُقَدَّرًا بالجزءِ كان جوهرًا، ولا يليقُ بالعاقلِ أن يعتقدَ في خالقِ السموات والأرض أن يكونَ أصغرَ الأشياء. وإنْ كانَ أكبرَ منه، لم يَكُنْ مِقْدَارٌ يَتَقَدَّرُ به أَوْلَىٰ مِن مِقْدَارٍ فَوْقَهُ، وإذا تَعَارَضَتِ المقاديرُ سَقَطَتْ، واقتضىٰ اختصاصُه بما اخْتُصَّ به مِن القُطْرِ مُخَصِّصًا، ثم في ذلك إثباتُ البَعْضِيَّةِ ونَفْيُ الوَحْدَةِ.

طريقةٌ أُخْرَىٰ: وهي أن يقالَ: لو كان القديمُ سبحانه كائنًا في مكانٍ، فلا يخلو: إما أن يكونَ مُخْتَصًّا به بكونٍ خَصَّصَهُ به أو لا بكونٍ. فإنْ زَعَمَ الخَصْمُ: أنه مُخْتَصٌّ به لذاته، كانَ قادحًا في إثباتِ الأكوان.

* فإنْ قال[1]: الفَرْقُ بين القديمِ والمُحْدَثاتِ مِن الجواهر في الاختصاصِ بالمكان والجهة: أن الجوهرَ افْتَقَرَ إلىٰ الكَوْنِ؛ مِن حيثُ كانَ اختصاصُه بما اخْتُصَّ به جائزًا، واختصاصُ القديمِ سبحانه بجهتِه واجبٌ؛ فَيَسْتَغْنِي عن المُخَصِّصِ مِن الكَوْنِ أو غيرِه.

* قلنا: الحكمُ إذا ثَبَتَ كَوْنُهُ مُعَلَّلًا شاهِدًا لَزِمَ تعليلُه غائبًا، ووَجَبَ اطِّرادُ العِلَّةِ وانعكاسُها، ولا يَمْنَعُ طَرْدَها افتراقُ الحُكْمَيْنِ في الوجوب

---

(١) في الأصل: وإن قالوا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٨٠.

والجواز ؛ والدليلُ عليه: أنه لَمَّا ثَبَتَ كونُ العالِمِ مِنَّا عالِمٌ بعِلْمٍ ، لَزِمَ القضاءُ بذلك في كَوْنِ القديمِ سبحانه عالِمًا. ومُخَالِفُونا في الجهاتِ لا يُخَالِفُونا في إثباتِ الصفات لله تعالىٰ ، فَلَئِنْ لم يَجِبْ انتفاءُ الصفاتِ لوجوبِ أحكامِها للقديم تعالىٰ ؛ فكذلك القولُ في الاختصاصِ بالجهة.

ولو قال **الدَّهْرِيُّ**: «اختصاصُ الفَلَكِ بالجزءِ الذي اخْتُصَّ به علىٰ حكمِ الوجوب» ، فكيفَ نُكَالِمُهم ؟! ولا معنىٰ للإطنابِ في هذا القسم.

فَمِن مذهبِ الكَرَّامية[1]: أن الباريَ تعالىٰ مُخْتَصٌّ بجهةِ فَوْقٍ بِكَوْنٍ.

وهو ما حَكَيْنَا عنهم مِن البينونةِ الأزليةِ.

فنقولُ: الكَوْنُ الذي أَثْبَتُّمُوهُ: إما أن يكونَ قديمًا أو حادثًا ، فإنْ كانَ حادثًا ، لَزِمَ منه الحكمُ بحدوثِ ما قامَ به ؛ فإن القابلَ للكون الحادث لا يَنْفَكُّ عن شيءٍ مِن جِنْسِهِ ثم لا يَسْبِقُهُ ، ولو قَدَّرْنَا جوهرًا مُسْتَقِرًّا في مكانٍ ، فإنما يُتَصَوَّرُ استقرارُهُ بتوالِي الأكوانِ الحادثةِ المتماثلةِ عليه ، ثم الكونُ إنما يَخْتَصُّ بمحلِّهِ ويَخْتَصُّ مَحَلُّهُ به بإرادةِ الفاعلِ وتخصيصِه إياه به ، وكلُّ ذلك دالٌّ علىٰ الحدوث. وهذا بيانُ ما أَشَرْنَا إليه في الطريقةِ الأُولىٰ مِن أن الافتقارَ إلىٰ المُخَصِّص دليلُ الحدوث.

وإنْ كانَ الكَوْنُ قديمًا ، فليسَ اختصاصُه ببعضِ الأماكنِ والجهاتِ أَوْلَىٰ مِن بَعْضٍ لِقِدَمِهِ ، كما أنَّ عِلْمَهُ سبحانه لَمَّا كانَ قديمًا استحالَ اختصاصُه ببعضِ المعلومات دون بعضٍ لِقِدَمِهِ ، وذلك يُوجِبُ كَوْنَهُ في سائرِ الأماكن ، وذلك مُحَالٌ.

---

(١) كذا في الأصل ، وفي الغنية للشارح ١/٣٨١: ثم الكرامية قالوا: ...

وأيضًا: فلو جازَ أن يكونَ كائنًا في جهةِ فَوْقٍ بكَوْنٍ قديمٍ، جازَ في الجوهرِ أن يكونَ كائنًا في جهةٍ تَحْتٍ بكونٍ قديمٍ، وساغَ للدَّهْرِيِّ أن يقولَ: إن الأفلاكَ قَارَّةٌ في أماكِنِها: إما لذواتِها وإما لأكوانٍ قديمةٍ[١].

ولَيْتَ شِعْرِي لو تَمَسَّكُوا بهذا في قِدَمِ العالَمِ، وقالوا: إن الأرضَ والأفلاكَ قارَّةٌ في أماكِنِها: إما لذواتِها وإما لأكوانٍ قديمةٍ، فلا يُعْقَلُ انتقالُها وزوالُها: صُعُودًا أو هُبُوطًا ولا تَيامُنًا أو تَياسُرًا؛ (٤٦/ف) فبماذا يُرَدُّ عليهم؟!

* فإنْ قالوا: إضافةُ الجوهرِ إلىٰ جهةٍ كإضافتِهِ إلىٰ جهةٍ أُخْرَىٰ في حكمِ الجواز، وإضافةُ هذا القُطْرِ إلىٰ هذا الجِرْمِ كإضافةِ قُطْرٍ آخَرَ إليه.

* قلنا: فَيَلْزَمُكُم[٢] طَرْدُ هذه الدلالةِ في كلِّ مُخْتَصٍّ بجهةٍ؛ [حتىٰ لا يقع اختصاصٌ بجهة إلا جائزًا له حكمُ الجواز][٣]، ومَنْشَأُ النَّظَرِ في الدِّياناتِ معرفةُ الواجبِ والجائزِ والمستحيلِ، ومَنْ لا يُمَيِّزُ بين الجائزِ والواجبِ والمستحيلِ فلا يَتَأَتَّىٰ منه النظرُ.

* فإن قالوا: الدَّهْرِيَّةُ يُسَلِّمُونَ لنا تجويزَ نَقْلِ أجزاءٍ مِن الأرضِ: مِن مكانٍ إلىٰ مكانٍ، ومِن جهةٍ إلىٰ جهةٍ. وإذا سَلَّمُوا ذلك في الأبعاضِ يَلْزَمُهم تجويزُه في الجملةِ.

* قلنا: الدَّهْرِيَّةُ اعتقدوا أنَّ العالَمَ مَلاءٌ وليس فيه شيءٌ مِن الخَلاءِ، بل جملتُهُ مملوءةٌ بالأجرام، مستقرةٌ في أماكنها وأقطارها علىٰ الوجوب، قالوا: فعالَمُ العناصرِ محفوفٌ بالأفلاك، وليس بين مُنْقَطَعاتِها وحدودِها خَلاءٌ، حتىٰ

---

(١) في هامش الأصل: وللدهري أن يقول: إن الأفلاك قارة في أحيازها بأكوان قديمة.

(٢) في الأصل: فليلزمكم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٨١.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٣٨١.

يُقَدَّرَ تَحَرُّكُها وزوالُها عن أقطارها، وكذلك العالَمُ العُلْوِيُّ فليس فيه خَلاءٌ.

هذه دعواهُم ومعتقدُهم، وكلُّ دليلٍ يُقَامُ علىٰ إبطالِ دعواهم فهو مُطَّرِدٌ في كلِّ ذي جهةٍ، ولا يَنْفَعُ في ذلك دعوىٰ الوجوب، وليس يَدَّعِي الدَّهْرِيُّ في أجزاءِ الأرضِ أنها مُسْتَقِرَّةٌ في أماكنها علىٰ الوجوبِ، حتىٰ تُنْقَضَ دعواهُم بجوازِ نَقْلِ بعضِ أجزائِها مِن مكانٍ إلىٰ مكانٍ، وإنما يَدَّعِي ذلك في الجملةِ؛ لِعَدَمِ الخلاءِ واستحالتِها علىٰ زعمهم.

وإذا قال مُثْبِتُو الجهةِ للدَّهْرِيَّةِ: كما لم يَمْتَنِعْ تحريكُ أجزاءِ العالَمِ عن مكانه إلىٰ مكانٍ آخَرَ، لم يَمْتَنِعْ ذلك في جملتِها؛ لاستوائِها في الصفاتِ وتماثلِ الأجزاء ـ **فيقولُ الدَّهْرِيُّ:** إنْ صَحَّ هذا التقديرُ في العالَمِ، صَحَّ ذلك في كلِّ ذي جهة؛ لأن المُصَحِّحَ لذلك شيءٌ واحدٌ.

ثم الدَّهْرِيُّ يَزْعُمُ: أنَّ أقدارَ أجرامِ الكواكب والأفلاك حَصَلَتْ علىٰ حكمِ الوجوبِ؛ فلا يُتَصَوَّرُ تقديرُ الزيادةِ فيها ولا النُّقْصَانُ، ويقولُ: إنَّ كلَّ كَوْكَبٍ يَخْتَصُّ بِفَلَكِهِ واجبًا، فبماذا يُجِيبُ الكَرَّامِيُّ عنه؟!

ونقولُ للدَّهْرِيِّ والجِسْمِيِّ: إنما تستقيمُ دعوىٰ الوجوبِ في الاختصاصِ ببعضِ الجهات دون بعضٍ، لو صَحَّ في حكمِ العقل تَعَيُّنُ بعضِ الجهاتِ وتَخَصُّصُها بهذا الحكم عن بعضٍ، ولَمَّا وَجَدْنَا جملةَ الجهاتِ متساويةً في هذه القضيةِ، ولا يَتَعَيَّنُ بعضُها باختصاصِ هذا الجوهر أو هذا الشاغلِ به ـ بَطَلَتْ دعوىٰ الوجوب.

❖ **فإنْ قالوا:** يَتَعَيَّنُ له جِهَةُ فَوْقٍ؟

❊ **قلنا:** هذا هَوَسٌ، فما مِن جهةٍ إلا وهي جهةُ فَوْقٍ بالإضافةِ إلىٰ ما

تحتها، وهذا قاطعٌ لِمَنْ تَأَمَّلَهُ وأَنْصَفَ، والسِّرُّ فيه: أنه لا حقيقةَ للحَيِّزِ والجهةِ في أنفسها، وإنما تُعْلَمُ حقيقتُها بالإضافةِ إلى المُخْتَصِّ بها. وهذا كالعِلْمِ القديمِ فإنه صالحٌ لكل معلومٍ، فكلُّ معلومٍ يَصِحُّ أن يكونَ معلومًا به، فلو قيل: «يَجِبُ اختصاصُ العلمِ ببعضِ المعلومات دون بعض وجوبًا» كان مُحَالًا؛ لاستحالةِ تَمَيُّزِ هذا المعلومِ عن غيرِه بخاصيةٍ تقتضي الوجوبَ.

وقال الأستاذُ أبو إسحاقَ: الكَوْنُ في الجهةِ يماثِلُ الحركةَ إليها؛ فإن الحركةَ إليها كونٌ فيها بمثابةِ السكون فيها، وقد أَوْضَحْنَا أن الحركةَ سكونٌ مِنْ وَجْهٍ عند التحقيق، وهي مماثلةٌ للسَّكَنَاتِ المتعاقبةِ، فإذا وَضَحَ مماثلةُ السكونِ للحركةِ، ثم الحركةُ إلى الجهةِ حادثةٌ؛ فَلْيَكُنْ مماثلُها مِثْلَها.

وقد تَمَسَّكَ الشيخُ الإمامُ بطريقةٍ متينةٍ حاويةٍ لمسالكِ الأصحاب، فقال: المُخْتَصُّ بالجهاتِ تجوزُ عليه المحاذاةُ مع الأجسامِ، وكلُّ ما حَاذَى الأجسامَ لم يَخْلُ: مِن أن يكونَ مساويًا لأقدارها، أو لأقدارِ بعضِها، أو يُحَاذِيها منه بعضُه، وكلُّ أَصْلٍ قادَ إلى تقديرِ الإلهِ سبحانه وتبعيضِه فهو كُفْرٌ[1].

وهذه الطريقةُ مندرجةٌ تحت الطريقةِ التي قدَّمناها.

❊ **فإنْ قالوا**: إنما يلزمُ التقديرُ والتبعيضُ فيما له حَيْثٌ، والقديمُ لا حَيْثَ له. ومِن الهياصِمَةِ مَنْ لا يُسَلِّمُ المحاذاةَ؛ ظَنًّا منهم أنهم يَتَخَلَّصُونَ بذلك مِن التقدير.

❊ **وهذا لَعَمْرِي طَمَعٌ في غيرِ مَطْمَعٍ**؛ فإنهم صَرَّحُوا بأنه تعالىٰ في جهةِ فَوْقٍ علىٰ التعيينِ، واعترفوا بأن سائرَ الجهاتِ سِوىٰ هذه الجهةِ خاليةٌ عنه،

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٤٠.

وزَعَمُوا أنه إذا رُئِيَ بجهةِ فَوْقٍ[١] . مع أن الرؤيةَ عندهم تَسْتَدْعِي مقابلةَ المَرْئِيِّ للرَّائِي ، ومنهم مَنْ يقولُ: الواحدُ مِنَّا لا يَرَىٰ شيئًا ما لم يَتَّصِلْ منه شُعَاعٌ بالمَرْئِي ، وقالوا بأجمعهم: يستحيلُ تقديرُ موجودٍ قائمٍ بالنفس بالجهة التي اخْتُصَّتْ ذاتُ القديمِ سبحانه بها وشَغَلَها بذاتِهِ ، ثم قالوا بأجمعهم: إنه يَقْصِدُ إلىٰ ذاتِهِ بإحداثِ الحوادثِ فيه.

وإذا كان هذا قولَهم ومعتقدَهم ؛ فدعواهُم بعد ذلك أنه: «لا حَيْثَ له أو أنه لا يُحَاذِي العَرْشَ» دعوىٰ باطلةٌ.

والعَجَبُ أنهم أَثْبَتُوا له سبحانه جِهَةَ تَحْتٍ ، ومَنْ لم يَعْتَرِفْ بهذا الإطلاقِ جَدَلًا ، يُسَلِّمُ أن له سبحانه مُنْقَطَعًا مِن هذه الجهةِ ، إنْ أَنِفَ مِن إطلاقِ لفظِ «تَحْتٍ» وكَرِهَ ذلك ، ومَنْ كانَ له مُنْقَطَعٌ مِن جهةٍ فله حَيْثٌ لا مَحَالَةَ ، ولقد قالوا: المقابلةُ شَرْطٌ في الرؤيةِ ، وأنه سبحانه يُرَىٰ بالأَبْصَارِ ؛ فكيفَ يستقيمُ مِمَّنْ هذا قولُهُ نَفْيُ المحاذاةِ بينه سبحانه وبين العالَمِ ؟!

❊ فإنْ قالوا: إنه سبحانه ليسَ بذي حَجْمٍ ولا حَيِّزٍ ولا حَيْثٍ ، وأنه لا يُحَاذِي الأجسامَ ولا يَشْغَلُ قُطْرًا ، وأن معنىٰ قولنا: «إنه مباينٌ عن العالم»: أنه ليس بين الطبقتين.

❊ قلنا: فأنتم إذًا مُسَاعَدُونَ مِنَّا في هذه المعاني ، وبَقِيَ التَّشَاجُرُ في الإطلاقاتِ ، غيرَ أن القولَ بأنه قائمٌ بنفسه ومُخْتَصٌّ بجهةٍ ، مع استحالةِ تجويزِ قائمٍ بنفسٍ غَيْرِهِ بتلك الجهةِ ، ومع القولِ بأنه يُرَىٰ في هذه الجهة ، أعني: جهةَ فَوْقٍ ، مع اشتراطِ المقابلة في الرؤية ـ يُنَاقِضُ القولَ بأنه غيرُ مُتَحَيِّزٍ وغيرُ شاغلٍ لِقُطْرٍ ولا مُحَاذٍ لشيء ، وهل هذا إلا سَفْسَطَةٌ ؟!

---

(١) كذا في الأصل ، ولعل المناسب: وزعموا أنه إذا رُئي فإنه يُرىٰ بجهة فوق.

❊ فإنْ قالوا: اللَّوْنُ والكَوْنُ والصَّوْتُ مِن الأعراضِ المُخْتَصَّةِ بالجهات، ولا حَيْثَ لها[١]، فإن لم يمتنع ذلك لم يمتنع مِثْلُهُ في القديم.

❊ قلنا: هذه الأعراضُ لا جِهَاتَ لها؛ بدليلِ أنه لا يمتنعُ ثبوتُها في محلٍّ واحدٍ، ولا يمتنعُ عندكم وعند المعتزلة: اجتماعُ أَعْرَاضٍ متماثلةٍ ومختلفةٍ في محلٍّ واحدٍ، ولو كانت هذه الأعراضُ شَاغِلَةً للجهات لَمَنَعَتْ أعراضًا أُخَرَ أنْ تكونَ بِحَيْثُ هي.

وإنما يُفْهَمُ مِن الاختصاصِ بالجهة شَغْلُ الجهةِ، وهو أن يَمْنَعَ مِثْلَهُ أن يكونَ بِحَيْثُ هو، وهذا لَعَمْرِي مِن خصائصِ الأجرام ذواتِ الحَجْمِ، والأعراضُ تُخَالِفُها في هذه القضيةِ؛ إذ لا حَجْمَ لها، وهم يُسَلِّمُونَ لنا أن وجودَ الإلهِ سبحانه في جهتِهِ مانعٌ مِثْلَهُ أن يكونَ بِحَيْثُ هو.

فَمَنْ أَطْلَقَ القولَ بأن اللَّوْنَ والكَوْنَ في جهةٍ، فالمَعْنِيُّ به: أن لِمَحَالِّها جهاتٍ؛ فإن الكَوْنَ ما يُخَصِّصُ الجوهرَ بمكانٍ أو تقديرِ مكانٍ، والكَوْنُ هَيْئَةُ جِرْمٍ وحَجْمٍ، وكذلك الصَّوْتُ ونَحْوُهُ يقتضِي مَحَلًّا ذا حَجْمٍ ومساحةٍ، ونحنُ إذا نَفَيْنَا عن القديمِ سبحانه الاختصاصَ بالجهةِ، فالمَقْصِدُ منه نَفْيُ الجُثَّةِ والحَجْمِيَّةِ والحدودِ والنهاياتِ عنه، وإذا وَافَقَ الخَصْمُ في هذه المعاني؛ فيعودُ النزاعُ إلى التسمية.

❊ فإنْ قالوا: إنْ سَلَّمْنَا لكم المحاذاةَ، فنمنعُ التقديرَ والتبعيضَ، وما ذكرتُم مِن التقسيم في الطريقة الأولى والثانية فإنما يُتَصَوَّرُ في الأجسام الصِّغَارِ التي لها نهاياتٌ وأقطارٌ، فهي إذا ماسَّتْ جِسْمًا أو قابَلَتْهُ فَيَتَقَدَّرُ لا مَحَالَةَ بمقداره، كما ذكرتُم، فأما الربُّ سبحانه فإنه عظيمٌ لا يَقْبَلُ التقديرَ.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ٣٨٢/١: ومع ذلك فإنها قابلة للمحاذاة.

* قلنا: قد أَوْضَحْنَا: أن الاختصاصَ بالجهات والانحصارَ فيها والانقطاعَ عليها يَتضَمَّنُ تحديدًا وتقديرًا؛ يُحَقِّقُ ما قلناه: أن ما جازَ عليه المحاذاةُ والمُمَاسَّةُ جازَ عليه الاختصاصُ بالجهة، وكلُّ مُخْتَصٍّ بجهةٍ فهو مُنْقَطِعٌ عليها لا مَحَالَةَ، وإنما يُحَاذِي ما يُحَاذِيهِ مِن الأجسام بِحَدِّهِ ومُنْقَطِعِهِ، وما به يَقَعُ التَّحَاذِي به تَقَعُ المُمَاسَّةُ.

والذي يُوَضِّحُ ذلك: أن ما يُلاقِي مُتَقَدِّرًا مِن جهةٍ، فجهةُ مُلاقاتِهِ إيَّاهُ مُنْقَطِعَةٌ، (٤٧/ف) فقد انتهىٰ في جهةِ الملاقاة، فهو في حكمِ المجاور لجهتِهِ المُمَاسِّ لها، وهذا ما لا خَفَاءَ به.

ونَزِيدُ هذا الفَصْلَ تقريرًا فنقولُ: ليسَ بعضُ الجهاتِ بتقدير المحاذاةِ فيها أَوْلَىٰ مِن بعضٍ، فَلَئِنْ جازَ اعتقادُ المحاذاةِ في جهةِ تَحْتٍ مع المصيرِ إلىٰ نَفْيِ التقديرِ، جازَ تقديرُ المحاذاةِ يَمْنَةً ويَسْرَةً ووَرَاءً وقُدَّامًا وفَوْقًا.

ثم نُعَبِّرُ عن هذه النُّكْتَةِ بعباراتٍ فنقولُ: المُتَمَكِّنُ في المكانِ أو المُخْتَصُّ بجهةٍ لا يكونُ مُتَمَكِّنًا إلا والمكانُ تَحْتَهُ، وكلُّ ما جازَ أن يكونَ له تَحْتٌ، جازَ أن يكونَ له سائرُ الجهاتِ، والمانعُ مِن الجميعِ أمرٌ واحدٌ، وهو لزومُ المُخَصِّصِ والمُقَدِّرِ، فإنِ استحالَ عليه الجهاتُ الخَمْسُ لهذا المانعِ استحالَ عليه جهةُ تَحْتٍ لذلك؛ فنقولُ: مَنْ صَحَّتْ له جهةٌ واحدةٌ وَجَبَتْ له سائرُ الجهاتِ كالجوهر، وما استحالَ عليه جِهاتٌ استحالَ عليه جهةٌ كالأعراضِ.

* فإنْ قالوا: العَرَضُ لا يقومُ بنفسه، والقديمُ سبحانه قائمٌ بنفسه؛ فَيَجِبُ انفرادُهُ.

* قلنا: لو كانَ قيامُهُ بنفسه وانفرادُهُ يُصَحِّحُ جِهَةً، لَصَحَّحَ الجهاتِ

الأُخَرَ، كسائرِ القائمات بأنفسها.

* فإنْ قالوا: الجوهرُ صغيرٌ، والرَّبُّ عظيمٌ.

* قلنا: فَيَجِبُ أن يكونَ في كلِّ مكانٍ لِعِظَمِهِ، وإذا أَثْبَتُّم له جهةً ومُنْقَطَعًا فعادَ صغيرًا، وسَنَعْقِدُ فَصْلًا في معنى العظيم.

فَثَبَتَ بهذه الجملةِ: أن ما انقطعَ مِن جهةٍ يَجِبُ انقطاعُهُ مِن سائرِ الجهاتِ، ولقد ذَكَرْنَا في الزمان: أن ما ابْتَدَأَ عن أَوَّلٍ يَنْتَهِي لا مَحَالَةَ إلى آخِرٍ؛ فإن الانتهاءَ مُشْعِرٌ بالنهاية؛ كذلك القولُ في المكان.

أما الكلامُ على العَابِدِيَّةِ القائلين بأن الباريَ سبحانه مُحَاذٍ للعَرْشِ، وبينه وبين العَرْشِ مسافةٌ متناهيةٌ ـ فيقالُ لهم: لو خَلَقَ اللهُ تعالى جِسْمًا في جهةٍ مِن جهاتِ العرش: إما فَوْقٍ أو تَحْتٍ، بِحَيْثُ يكونُ بينهما مِن المسافةِ ما زَعَمُوا بين القديمِ وبين العَرْشِ، فَبِمَ تَعْرِفُونَ حدوثَ ذلك الجسمِ؟ فكلُّ ما يَدُلُّ على حدوثِ ذلك الجسمِ، فهو دليلٌ على حدوثِ ما يُشَاكِلُهُ.

ومَنْ قالَ: «إنه سبحانه على العَرْشِ»، فكلُّ ما يَدُلُّ على حدوثِ العَرْشِ، فهو دليلٌ على حدوثِهِ، تعالى عن ذلك.

والذين قالوا: «إن بين العَرْشِ وبينه سبحانه بُعْدًا لا يَتَنَاهَى» فذلك خِلافُ المعقولِ؛ فإنه إذا كانَ القديمُ تعالى مُخْتَصًّا بجهةٍ على التعيينِ، وكانَ العَرْشُ يُحَاذِيه مِن جهتِهِ؛ فكَيْفَ يُعْقَلُ بينهما بُعْدٌ لا يَتَنَاهَى، وقد أَثْبَتُوا لهذه المسافةِ حَدَّيْنِ ومُنْقَطَعَيْنِ: أَعْلَى وأَسْفَلَ؟! ثم يلزمُهم تجويزُ أن يَخْلُقَ اللهُ تعالى في جهةٍ مِن جهاتِ العالَمِ جِسْمًا، بِحَيْثُ يكونُ بينه وبين العالَمِ بُعْدٌ لا يَتَنَاهَى، فإنْ مَنَعُوا ذلك؛ فيلزمُهم القولُ بتعجيزِ القديمِ تعالى.

قلتُ: وهذا الذي أَلْزَمْنَا القائلين بإثباتِ بُعْدٍ بين القديمِ تعالىٰ وبين العَرْشِ بلا نهايةٍ، يُضَاهِي سؤالَ الدَّهْرِيَّةِ؛ حيثُ قالوا: بين وجودِ القديم وبين مُفْتَتَحِ العالَمِ مُدَّةٌ متناهيةٌ أو غيرُ متناهيةٍ؟ وهذا السؤالُ لازمٌ للكَرَّامِيَّةِ، ولا مَحِيصَ لهم إلا الاعترافُ بِنَفْيِ الجهةِ عن القديم. ولا يلزمُ أهلَ الحَقِّ؛ إذ لا نهايةَ لوجودِ القديم كما لا مُنْقَطَعَ لذاتِهِ، وكما لا مكانَ يُقَدِّرُهُ؛ فلا زمانَ يُجَزِّئُه ويُصَوِّرُه.

ثم يلزمُهم أن يَصِفُوا الرَّبَّ سبحانه بالاقتدارِ علىٰ خَلْقِ أجسامٍ بَعْضِها فَوْقَ بعضٍ، إلىٰ أن تَنْتَهِيَ إليه؛ فإن القدرةَ علىٰ الشيءِ قُدْرَةٌ علىٰ مِثْلِهِ. ثم مِن أَصْلِ مُعْظَمِهم: «أن الرائيَ إنما يَرَىٰ الشيءَ إذا اتَّصَلَ منه أشعةٌ بالمَرْئِيِّ»، وما لا يَتَنَاهَىٰ كَيْفَ تَقْطَعُهُ الأشعةُ؟!



شُبَهُ المُخَالِفِينَ

❁ **قالوا:** مِن حُكْمِ القَائِمَيْنِ بأنفسِهما أن يَكُونا مُتَجَاوِرَيْنِ أو مُتَبَايِنَيْنِ، ثم استشهدُوا في ذلك بالجَوْهَرِينِ.

❋ **يقالُ لهم:** ما الجامعُ بين الجوهرين وبين القديمِ وبين العالَم؟ فإنْ رَامُوا جَمْعًا بينهما بالقيامِ بالنفسِ مُنِعُوا مِن ذلك، وقيل: لا قائمَ بالنفسِ إلا اللهُ تعالى.

❁ **فإنْ قالوا:** نَعْنِي بالقيامِ بالنفس في الجوهر: انفرادَهُ بجهةٍ.

❋ **قلنا:** لم تَكُنْ عِلَّةُ اختصاصِه بالجهة قيامَهُ بالنفس، بل مُقْتَضِي ذلك تَحَيُّزُهُ وتَنَاهِيهِ.

❁ **قالوا:** سَبَرْنَا الأوصافَ؛ رَوْمًا للعُثُورِ على الوجهِ الذي يَقْتَضِي للجوهر المجاورةَ مع مِثْلِهُ أو المفارقةَ عنه؛ فلم نَجِدْ وَجْهًا سِوى القيامِ بالنفس.

❋ **قلنا:** هذه إحالةُ مجهولٍ على مجهولٍ، ولا يُتَلَقَّى مِن عَدَمِ العِلْمِ عِلْمٌ، بل عَدَمُ العِلْمِ يُورِثُ حَيْرَةً ووَقْفَةً.

❁ **فإنْ عادُوا وقالوا:** الموجودُ مع موجودٍ غَيْرِهِ: إما أن يكونَ بِحَيْثُ هو كالعَرَضِ مع الجوهرِ، وإما أن يكونَ مُبَايِنًا عنه في جهةٍ مِن الجهاتِ السِّتِّ.

❋ **قلنا:** عَلِمْتُم ذلك ضرورةً أو دلالةً؟

❁ **فإنْ فَزِعُوا إلى الشاهدِ وقالوا:** وَجَدْنَاهُ كذلك، ثم لا يجوزُ تعليلُ هذا الحكمِ بالحدوث؛ فإنه موجودٌ عن عَدَمٍ، والعَدَمُ نَفْيٌ مَحْضٌ، فلم يَبْقَ إلا

الوجودُ؛ فَعَلِمْنَا أن هذا حُكْمُ كلِّ موجودَيْنِ.

* قلنا: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: بل هذا قسمةُ كُلِّ مَوْجُودَيْنِ عن عَدَمٍ؟ وهذا كما قلتُم في الموجود[1] عن عَدَمٍ: «إما أن يكونَ قليلًا أو كثيرًا، لطيفًا أو كثيفًا، خلقًا أو مخلوقًا، جوهرًا أو عَرَضًا»، فَعَلَّلْتُم ذلك كُلَّهُ بالوجودِ عن عدمٍ؛ كذلك ما نحنُ فيه.

ثم نقولُ لهم: ما أَنْكَرْتُم أن يكونَ المُقْتَضِي لذلك الحَيْثِيَّةَ والحَجْمِيَّةَ والنهايةَ، ونُعَارِضُهم بشبهةِ الدَّهْرِيَّةِ: «تقديرُ موجودين: متقدِّمٍ ومتأخِّرٍ وسابقٍ ومسبوقٍ، لا يُعْقَلُ إلا إذا كانَ بينهما نسبةٌ، فيقالُ: تَأَخَّرَ هذا عنه بِكَمْ؟ وتَقَدَّمَ هذا علىٰ الآخَرِ بِكَمْ؟»، فَنُعَارِضُ قولَ هؤلاءِ بقولِ هؤلاءِ، ويُضْطَرُّ كلُّ واحدٍ منهما إلىٰ الاعترافِ بأنَّ المُقْتَضِيَ للأَنْسَابِ النهاياتُ، ومَنْ لا يَتَنَاهَىٰ في ذاتِهِ ولا في وجودِهِ لا يُنَاسِبُ المُتَنَاهِي، ومَنْ لا حَيْثَ له لا يُنَاسِبُ مَنْ له حَيْثٌ، ومَنْ لا حَجْمَ له لا يَحُدُّهُ قُطْرٌ ولا يُقَدِّرُهُ مكانٌ.

ثم نُبْطِلُ ما ذَكَرُوهُ بالعَرَضَيْنِ في مَحَلَّيْنِ، ليس أحدُهما[2] بِحَيْثِ الآخَرِ ولا يُنَاسِبُهُ بتقديرِ مكانٍ.

وكَيْفَ يُعْقَلُ قائمٌ بالنفسِ منفردٌ بجهةٍ وليس له خَمْسُ جهاتٍ؟! والذي يَقْتَضِيهِ العقلُ: أن ما له جهةٌ فله سِتُّ جهاتٍ، وما لا يَنْقَطِعُ مِن بعضِ الجهاتِ لا يَنْقَطِعُ مِن سائرِها، وأن كلَّ قائِمَيْنِ بأنفسهما إذا صَحَّ أن يكونَ أحدُهما تَحْتَ الآخَرِ أَسْفَلَ منه، صَحَّ أن يكونَ عن يمينِه أو يَسَارِهِ أو فَوْقَهُ؛ فإنه إذا جازَ تباينُهما جازَ اجتماعُهما وتجاورُهما.

---

(١) في الأصل: الموجودين. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٣٨٦.

(٢) عبارة الشارح في الغنية ١/٣٨٦: فإنهما موجودين وليس أحدهما...

فأما تعيينُ قائمٍ بالنفسِ له جهةُ تَحْتٍ دونَ سائرِ الجهات، وأنه يَجِبُ أن يكونَ مباينًا عن القائمات بأنفسها، ولا يجوزُ أن يكونَ مجاورًا لها، وأنه يُحَاذِي الأجرامَ ولا يَتَقَدَّرُ بمقدارها، وأنه يَخْتَصُّ بمكانٍ أو جهةٍ ولا يَتَقَدَّرُ بمقدارِ المكان أو الجهةِ ـ فذلك خروجٌ عن المعقول.

❁ **فإنْ قالوا:** إنما لا يُعْقَلُ ما قَدَّرْتُمُوهُ في الجسمِ الصغيرِ، والربُّ سبحانه عظيمٌ لا حَيْثَ له؛ فلا يَقْبَلُ هذا التقديرَ.

❁ **قلنا:** المرادُ بالعَظَمَةِ أَحَدُ أمرين: إما كَثْرَةُ الأجزاءِ وإما عِظَمُ الرُّتْبَةِ، هذا هو المعقولُ في اللغةِ. ودَعْواكُم: «أن معنىٰ عِظَمِهِ: أنه يُلاقِي بِوَحْدَتِهِ جميعَ أجزاءِ العَرْشِ» باطلةٌ، ولا يَشْهَدُ لهذا القولِ عَقْلٌ ولا نَقْلٌ عن أهلِ اللسانِ ولا شَرْعٌ. والذي هو أَحَدِيُّ الذاتِ مع استحالةِ الانقسام عليه، كَيْفَ يُلاقِي المنقسماتِ والأجرامَ الكبيرةَ؟! ولو جازَ أن يُلاقِيَها جازَ أن يُمَاسَّها. وقُصَارَىٰ هذا الكلامِ يَرْجِعُ إلىٰ نَفْيِ الوَحْدَةِ ونَفْيِ الجهةِ؛ فإن ما انْحَصَرَ في جهةٍ وانقطعَ عليها، يَجِبُ تَنَاهِيهِ في جهتِهِ وتقديرِهِ بمقدارِ ما يُحَاذِيهِ، ولا يُحَاذِي أَكْبَرَ منه.

وقد قَدَّمْنَا هذه النُّكَتَ وأَوْضَحْنَاها في فَصْلِ القائمِ بالنفسِ.

فإنْ عادُوا وقالوا: الموجودُ ينقسمُ إلىٰ ما لا يَتَحَيَّزُ كالعَرَضِ، وإلىٰ ما يَتَحَيَّزُ وهو القائمُ بالنفس ـ **فقد أَجَبْنَا** عن هذا في ذلك الفَصْلِ.

❁ **فإنْ قالوا:** إذا لم يَكُن القديمُ سبحانه في حُكْمِ الأعراضِ، فَيَجِبُ[1] انفرادُهُ ومُبَايَنَتُهُ، ولا يُعْقَلُ ذلك إلا بالاختصاصِ بالجهةِ.

---

(١) في الأصل: يجب. والمناسب ما أثبته.

* **قلنا**: القيامُ بالنفسِ معناه: الاستغناءُ عن المحلِّ، فإنْ كانَ المُسْتَغْنِي عنه حَجْمًا فَيَقْتَضِي جهةً لِحَجْمِيَّتِهِ فَقَطْ، وإن لم يَكُنْ حَجْمًا فلا يَقْتَضِيها فإنه غيرُ موهومٍ، وهذا كما قلنا في الزمانِ. وما تَشَبَّثْتُم به مِن الانفرادِ والمباينةِ: إنْ عَنَيْتُم بذلك: مُباينةَ عُزْلَةٍ، فذلك مِن صفاتِ (٤٨/ف) الأجرامِ، وإنْ عَنَيْتُم به: مُباينةَ المخالفةِ، فذلك مُسَلَّمٌ مِنْ حَيْثُ المعنىٰ، وقد يُطْلَقُ ذلك في العَرَضَيْنِ، فيقالُ: «بينهما بَوْنٌ بعيدٌ»، و«هذا يُبايِنُ ذلك»، و«هذا ينفردُ بصفاته»، و«هو فريدُ وقته»، وكلُّ هذا مستعملٌ لا بمعنىٰ المكانِ والجهةِ.

وإنْ أُرِيدَ بالمباينةِ: أنه ليسَ بين الطَّبَقَتَيْنِ، فذلك صحيحٌ في المعنىٰ، غيرَ أنه إنما يُتَصَوَّرُ مباينتُه عن العالَمِ بمكانٍ يَحُدُّهُ ويَحْوِيهِ، أو جهةٍ يَنْحَصِرُ فيها ويَنْقَطِعُ عليها، ومَنْ لا حَدَّ له ولا مُنْقَطَعَ لا يُتَصَوَّرُ في حَقِّهِ مُباينةُ عُزْلَةٍ أو خروجٍ أو دخولٍ.

* **فإنْ عادُوا وقالوا**: الموجودُ إذا لم يكن بِحَيْثِ موجودٍ؛ فَمِن ضرورتِهِ أن يكون في جهةٍ عنه.

* **قلنا**: لِمَ قلتُم ذلك؟ أَبِضَرُورةٍ عَرَفْتُمُوهُ أم بدليلٍ؟ ولا سبيلَ إلىٰ دعوىٰ الضرورة؛ لأن كثيرًا مِن العقلاءِ أَثْبَتُوا موجوداتٍ في حُكْمِ القائماتِ بأنفسِها، مع استحالةِ التَّحَيُّزِ والجهةِ عليها؛ فإن الفلاسفةَ أَثْبَتُوا العَقْلَ والنَّفْسَ والعِلَّةَ الأُوْلَىٰ كذلك، والمعتزلةَ البَصْرِيَّةَ أَثْبَتُوا إراداتٍ لا في مَحَالَّ، وجَوَّزُوا ثبوتَ التعظيمِ والإهانةِ والفَنَاءِ، وكُلُّ ذلك مستغنياتٌ عن المحلِّ مِن غيرِ مُباينةٍ ولا اختصاصٍ بجهةٍ.

فإنْ نَزَلُوا عن دعوىٰ الضرورة؛ فلا دليلَ لهم سِوىٰ التَّمَسُّكِ بالشاهدِ، وقد بَيَّنَّا: أن العلةَ في ذلك الحَجْمِيَّةُ لا غيرُ.

❁ **فإنْ قالوا:** لو لم يكن القديمُ تعالىٰ مُتَحَيِّزًا، لجازَ أن يُوجَدَ بِحَيْثِ وجودِهِ مُتَحَيِّزٌ.

❁ **قلنا:** القديمُ سبحانه لا حَيْثَ له، وحروفُ الظُّرُوفِ ـ مِثْلُ: حَيْثُ، وأَيْنَ، وفي، ونحوها ـ إنما تُطْلَقُ فيما له حَجْمٌ وحَيْثٌ.

ونُعَارِضُهم بأنه: لو لم يكن متحيِّزًا مع الاختصاص بالجهة، لجازَ أن يُوجَدَ بِحَيْثِ وجودِهِ متحيِّزٌ، كما قلتُم في الكَوْنِ واللَّوْنِ ونحوِهما، فإنكم قلتُم: إنهما في جهةٍ، ومع ذلك يجوزُ أن يكونَ جوهرٌ[١] بتلك الجهة، ثم الجَمْعُ بين نَفْيِ الجهةِ والاختصاصِ بالجهة تناقضٌ.

ثم نقولُ: لو كان مُتَحَيِّزًا لكان مُحَاطًا به.

❁ **فإنْ قالوا:** مَنْ رَجَعَ إلىٰ نَفْسِهِ وأَنْصَفَ عَلِمَ: أن الموجودَ الذي يستحيلُ اختصاصُه بجهةٍ، ويستحيلُ رَبْطُ المعرفةِ بجهته ـ غيرُ معقولٍ، ومَنْ رامَ معرفةَ شيءٍ؛ سَبَقَ عَقْلُهُ إلىٰ تَطَلُّبِ جِهَتِهِ.

❁ **قلنا:** هل عَرَفْتُم ذلك ضرورةً أم دلالةً؟ ولا سبيلَ لهم إلىٰ إثباتِ دَعْوَاهُم.

ثم نقولُ: مَنْ عُرِفَ بالجهةِ عُرِفَ أن له جهاتٍ كالجواهرِ، ثم يجوزُ عليه ما يجوزُ علىٰ الجوهر، ومَنْ أَنْصَفَ وراجَعَ عَقْلَهُ اعترفَ بما قلناه.

ثم نقولُ: سبيلُ التَّوَصُّلِ إلىٰ دَرْكِ المعلوماتِ الأدلةُ دونَ الأوهامِ، ورُبَّ أَمْرٍ يَتَوَصَّلُ العَقْلُ إلىٰ ثبوتِهِ مع تَقَاعُدِ الوَهْمِ عنه، وكَيْفَ يُدْرِكُ العقلُ موجودًا يُحَاذِي العَرْشَ، مع استحالةِ أن يكونَ مِثْلَ العَرْشِ في القَدْرِ أو دُونَهُ أو أَكْبَرَ

---

(١) في الأصل: جوهرًا.

منه ؟! وهذا حُكْمُ كلِّ مُخْتَصٍّ بجهةٍ.

ثم نقولُ: الجوهرُ الفَرْدُ لا يُتَصَوَّرُ في الوَهْمِ وهو معقولٌ بالدليلِ، وكذلك الوقتُ الواحدُ والأَزَلُ والأَبَدُ، وكذلك الرُّوحُ عند مَنْ يقولُ: إنه جسمٌ، ومَنْ أرادَ تصويرَ الأرضِ والسماءِ مَثَلًا في نَفْسِهِ فلا يُتَصَوَّرُ له إلا بعضُها، وكذلك تصويرُ ما لا نهايةَ له مِن معلوماتِ اللهِ تعالىٰ ومقدوراتِهِ. فإذا زَلَّت الأوهامُ عن كثيرٍ مِن الموجوداتِ ؛ فكَيْفَ يُطْلَبُ بها القديمُ سبحانه الذي لا تُشْبِهُهُ المخلوقاتُ ؟!

فهو سبحانه لا يُتَصَوَّرُ في الوَهْمِ ؛ فإنه لا يُتَصَوَّرُ إلا صورةٌ ولا يَتَقَدَّرُ إلا مُقَدَّرٌ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ومَنْ لا مِثْلَ له لا يَتَمَثَّلُ في الوَهْمِ، فَمَنْ عَرَفَهُ عَرَفَهُ بِنَعْتِ جَلالِهِ بأدلةِ العقولِ، وهي الأفعالُ الدَّالَّةُ عليه وعلىٰ صفاته.

وقد قيل في قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]: «إليه انتهىٰ فِكْرُ مَنْ تَفَكَّرَ»، هذا قولُ أُبَيِّ بنِ كَعْبٍ وعبدِ الرحمن بنِ أَنْعُمَ.

ورَوَىٰ أُبَيُّ بنُ كَعْبٍ عن النبي ﷺ: (لا فِكْرَةَ في الرَّبِّ)[١]. ورَوَىٰ أَنَسٌ أن النبيَّ ﷺ قال: (إذا ذُكِرَ اللهُ تعالىٰ فانْتَهُوا)[٢]، وقال: (تَفَكَّرُوا في الخَلْقِ ولا تَتَفَكَّرُوا في الخالق).

❁ فإنْ قيل: كَيْفَ يُعْقَلُ موجودٌ قائمٌ بالنفسِ، ليسَ بداخلِ العالَمِ ولا خارجٍ منه ؟!

---

(١) أخرجه الدارقطني في «الأفراد» والبغوي في تفسيره. انظر: الدر المنثور للسيوطي ٤٩/١٤.

(٢) أخرجه الطبراني في مسند الشاميين برقم: (٢٣٥٠).

* قلنا: عَرَفْتُم استحالةَ ذلك ضرورةً أم دِلالةً؟ وقد أَوْضَحْنَا معنى مباينتِهِ بالنفس.

❖ وهكذا الجوابُ عن قولهم: خَلَقَ اللهُ تعالى العالَمَ في نفسِه أم مُبَاينًا عنه؟

* قلنا: خَلَقَهُ على مقدارِ نفسه، أو أَكْبَرَ منه، أو أَصْغَرَ، أو فَوْقَ نفسِه، أو تَحْتَه؟

ثم نقولُ: حروفُ الظروفِ إنما تُسْتَعْمَلُ في الأجرامِ المحدودةِ، وكذلك الدخولُ والخروجُ مِن هذا القبيل، وكذلك المُمَاسَّةُ والمباينةُ، وقد أَجَبْنَا عن المباينةِ.

❖ فإنْ قالوا: كَيْفَ يُرَىٰ بالأَبْصَارِ مَنْ لا يَتَحَيَّزُ ولا يقومُ بالمتحيِّزِ؟

* قلنا: الرؤيةُ عندنا لا تَقْتَضِي جهةً ولا مقابلةً، وإنما تَقْتَضِي تعيينَ المَرْئِيِّ، وبهذا تَتَمَيَّزُ عن العِلْمِ؛ فإن العلمَ يَتَعَلَّقُ بالمعدومِ وبالمعلومِ على الجملةِ تقديرًا. وكذلك لا تَقْتَضِي اتصالَ شُعَاعٍ بالمَرْئِيِّ، فهي كالعِلْمِ أو ما في معناه.

❖ فإن قيل: أَلَسْتُم تقولون: الإدراكُ يَقْتَضِي تعيينَ المُدْرَكِ؟

* قلنا: لا يَقْتَضِي تعيينَهُ ولا تحديدَهُ.

❖ فإن قالوا: كَيْفُ يُدْرَكُ وجودُ الإلهِ سبحانه؟

* قلنا: لا كيفيةَ للأَزَلِيِّ ولا حَيْثَ له، وكذلك لا كيفيةَ لصفاته، ولا سبيلَ لنا اليومَ إلى الإخبارِ عن كيفيةِ إدراكه ولا إلى العلمِ بكيفية إدراكه، وكما أن الأَكْمَهَ الذي لم يُبْصِرِ الألوانَ، إذا سُئِلَ عن المَيْزِ بين السواد والبياض

والإخبارِ عن كيفيتهما ؛ فلا جوابَ له ـ كذلك نَعْلَمُ أن مَن لا جهةَ له لا يُشَارُ إليه بالجهةِ.

❊ فإن قالوا: مَنْ أَبْصَرَ شيئًا يُمْكِنُهُ التمييزُ بين رؤيتِهِ لنفسه وبين رؤيتِهِ ما يَرَاهُ، فإذا رَأَيْتُم الإلهَ سبحانه كَيْفَ تُمَيِّزُونَ بين المَرْئِيَّيْنِ؟

❊ قلنا: مَنْ لا جهةَ له لا يُشَارُ إليه بالجهةِ، ومَنْ لا مِثْلَ له لا إيضاحَ له بالمِثَالِ، ومَنْ لا أَشْكَالَ له فلا أَشْكَالَ فيه.

ثم نقولُ لهم: وأنتم إذا رَأَيْتُم الإلهَ كَيْفَ تُمَيِّزُونَ بينه وبين العَرْشِ وهو دونَهُ سبحانه بالرؤيةِ؟ أَتُمَيِّزُونَ بينهما بالشَّكْلِ والصورةِ، أم باللَّوْنِ والهيئةِ؟ ومِنْ أَصْلِكُم: أن المَرْئِيَّ شَرْطُهُ أن يكونَ في مقابلةِ الرَّائِي. وكَيْفَ يَرَىٰ القديمُ سبحانه نَفْسَهُ؟ وكَيْفَ يَرَىٰ الكائناتِ مع اسْتِتَارِ بعضِها ببعضٍ؟ فلا يَرَىٰ علىٰ هذا الأصلِ بُطُونَ الأشياء، وهذا خلافُ ما عليه المسلمون. وإذا كان العَرْشُ دُونَهُ فلا يَحْجُبُهُ عَنَّا حالةَ الرؤية.

قال الأستاذُ أبو إسحاق: مَنْ رَأَىٰ اللهَ تعالىٰ فلا يَرَىٰ معه غيرَهُ.

فاندفعَ السؤالُ علىٰ هذا الجواب.

فَصْلٌ
في نَفْيِ الحَدِّ والنِّهَايةِ

اعلم أن القديمَ سبحانه لا يَتَنَاهَىٰ في ذاتِهِ، علىٰ معنىٰ: نَفْيِ الجهةِ والحيثيةِ عنه، ولا يَتَنَاهَىٰ في وجودِهِ، علىٰ معنىٰ: نَفْيِ الأَوَّلِيَّةِ عنه ؛ فإنه أَزَلِيٌّ أَبَدِيٌّ صَمَدِيٌّ.

وكذلك صفاتُ ذاتِهِ لا تَتَنَاهَىٰ في ذواتِها، ووجودِها، ومُتَعَلَّقاتِها إنْ كان

لها تَعَلُّقٌ. ومعنى قَوْلِنا: «لا تَتَنَاهَى في الذاتِ»: قيامُها بذاتٍ لا نهايةَ له ولا حَدَّ ولا مُنْقَطَعَ ولا حَيْثَ، وقولُنا: «لا تَتَنَاهَى في الوجودِ»: إشارةٌ إلى أَزَلِيَّتِها ووجوبِ بقائِها وأنها مُتَعَلِّقَةٌ بما لا يَتَنَاهَى كالمعلوماتِ والمقدوراتِ والمُخْبَراتِ، والمُدْرَكَاتُ مُتَنَاهِيَةٌ؛ فإن الإدراكَ لا يَتَعَلَّقُ بالمعدومِ.

وأما الجوهرُ فهو مُتَنَاهٍ في الوجودِ والذاتِ؛ لأنه لا يَشْغَلُ إلا حَيِّزًا له حكمُ النهايةِ، وهو حادثٌ، له (٤٩/ف) مُفْتَتَحٌ، ويجوزُ عَدَمُهُ. والعَرَضُ مُتَنَاهٍ في الذاتِ مِن حَيْثُ الحكمُ، على معنى: أنه لا يَنْبَسِطُ على مَحَلَّيْنِ، ومُتَنَاهٍ في الوجودِ على معنى: أنه لا يَبْقَى زمانين، ويَتَنَاهَى في تَعَلُّقِهِ، فإنه لا يَتَعَلَّقُ بأكثرَ مِنْ واحدٍ.

أَمَّا المُجَسِّمَةُ فإنهم أَثْبَتُوا للقديمِ سبحانه الحَدَّ والنهايةَ: فمنهم مَنْ أَثْبَتَ له النِّهَاياتِ مِنْ سِتِّ جهاتٍ، ومنهم مَنْ أَثْبَتَها مِن جهةٍ واحدةٍ، وهي جهةُ تَحْتٍ، ومنهم مَنْ لا يُطْلِقُ عليه النهايةَ. واختلفوا في لفظِ المحدود: فمنهم مَنْ أَثْبَتَهُ، ومنهم مَنْ مَنَعَهُ وأَثْبَتَ الحَدَّ.

وقد بَيَّنَّا: أن إثباتَ النهايةِ مِنْ جهةٍ واحدةٍ يُوجِبُ إثباتَها مِن جميعِ الجهات، ولأن النهايةَ والانقطاعَ مِن الجهةِ الواحدةِ تَقْدَحُ في العَظَمَةِ؛ بدليل أنه لو لم يَتَنَاهَ لكان أعظمَ مما كان، فلمَّا تَنَاهَى فقد صَغُرَ، ويَجِبُ نَفْيُ الصِّغَرِ عنه، كما وَجَبَ إثباتُ العَظَمَةِ له؛ يُوَضِّحُ ما قُلْنَاهُ: أنهم قالوا: إنما مَنَعْنَا كَوْنَهُ وَسَطَ العالَمِ؛ لأنه يُوجِبُ اتِّصافَهُ بالصِّغَرِ.

فإثباتُ النهايةِ مِنْ جانبٍ يُفْضِي إلى النهايةِ مِنْ جميعِ الجوانب، فقد تَحَقَّقَ إذًا بنفيِ النهايةِ والحَدِّ عنه استحالةُ الاتصالِ والانفصالِ والمحاذاةِ عليه؛ لاستحالةِ الحَجْمِيَّةِ والجُثَّةِ عليه، بل هو عظيمُ الذاتِ لانتفاءِ النهاياتِ

والصِّغَرِ عنه، لا لِجَسَامَةٍ وطَلَلٍ ولا لصورةٍ وشَبَحٍ.

فَصْلٌ
في معنى العَظَمَةِ والعُلُوِّ والكِبْرِيَاءِ والفَوْقِيَّةِ

أَجْمَعَ المسلمون على أن اللهَ تعالى عظيمٌ، وأَعْظَمُ مِنْ كلِّ عظيمٍ، ومعنى العَظَمَةِ والعُلُوِّ والعزةِ والرفعةِ والفوقيةِ واحدٌ، وهو استحقاقُ نُعُوتِ الجلالِ وصفاتِ التَّعَالي على وَصْفِ الكمال.

وذلك: تَقَدُّسُهُ عن مشابهةِ المخلوقِين، وتَنَزُّهُهُ عن سِمَاتِ المُحْدَثِينَ وعن الحاجةِ والنقصِ، واتصافُهُ بصفاتِ الإلٰهية: كالقدرةِ الشاملةِ للمقدوراتِ، والإرادةِ النافذةِ في المُرَاداتِ، والعِلْمِ المحيطِ بجميعِ المعلومات، والجودِ البسيطِ، والرَّحْمَةِ الواسعةِ، والنِّعْمَةِ السابغةِ، والسَّمْعِ والبَصَرِ، والقَوْلِ القديمِ، والطَّوْلِ العَمِيمِ، والوَجْهِ واليَدِ، والبقاءِ والمَجْدِ.

وقالتْ طائفةٌ مِن الكَرَّامِيَّةِ: معنى عَظَمَتِهِ: أنه مع وَحْدَتِهِ على جميعِ العَرْشِ، وأن العَرْشَ تَحْتَهُ، وهو فَوْقَ كُلِّهِ على الوَجْهِ الذي هو فَوْقَ كلِّ جُزْءٍ منه.

ومنهم مَنْ قال: معنى عَظَمَتِهِ: أنه شَاغِلٌ للأحيازِ الكبيرةِ لا إلى حَدٍّ.

ومنهم مَنْ نَفَى المجاورةَ وأَثْبَتَ المحاذاةَ، وقال: معنى عَظَمَتِهِ: أنه يُلاقِي مع وَحْدَتِهِ مِن جهةٍ واحدةٍ أكثرَ مِن واحدةٍ، وأنه يُلاقِي جميعَ أجزاءِ العَرْشِ.

وقد أَوْضَحْنَا: أن الذي يَعْرِفُهُ أَهْلُ اللُّغْةِ مِن العَظَمَةِ: عِظَمُ الجُثَّةِ أو عِظَمُ الرُّتْبَةِ، قالوا: والأَصْلُ فيه: عِظَمُ الجُثَّةِ وكثرةُ الأجزاءِ، ومنه: العَظْمُ، ثم كَثُرَ

استعمالُه حتىٰ أُطْلِقَ علىٰ مَنْ عَلَتْ رُتْبَتُهُ وكَثُرَتْ فَضِيلَتُهُ ؛ إلحاقًا به بنوعٍ مِن التشبيه ، كما قالوا في الجِسْمِ والجَسِيم: إن الأَصْلَ فيه كَثْرَةُ الأجزاءِ مع التأليفِ ، ثم كَثُرَ استعمالُه حتىٰ قيل: «مِنَّةٌ جَسِيمَةٌ» ؛ إلحاقًا به علىٰ نوعٍ مِن التشبيه ، ويقولون: «نَفْسٌ نَفِيسٌ» ؛ لكثرةِ فضائلِها.

ثم نقولُ: ما أَنْكَرْتُم مِمَّنْ يقولُ: إنه شَاغِلٌ لجميعِ الأَحْيَازِ في حالةٍ واحدةٍ مِن كلِّ جهةٍ ؛ مِنْ حَيْثُ إنه أَعْظَمُ مِن كلِّ عظيمٍ؟ أو ما أَنْكَرْتُم: أنه شَاغِلٌ لكلِّ حَيِّزٍ مع كلِّ جسم لعظمته ، كما قال بعضُ الناسِ: إنه بكلِّ مكانٍ ؟

❊ فإنْ قالوا: هذا يَقْتَضِي أن يكونَ جِسْمَانِ في حَيِّزٍ واحدٍ.

❊ قلنا: ولِمَ أَبَيْتُم ذلك في جِسْمَيْنِ قديمٍ وحادثٍ ، وإنما يمتنعُ ذلك في الصَّغِيرَينِ ؟! ولَمَّا كانَ الرَّبُّ عظيمًا وأَعْظَمَ مِن كلِّ عظيمٍ ، جازَ أن يكونَ في جميعِ الأماكنِ ؛ لمخالفتِهِ الأجسامَ ، ونحنُ لَمَّا جَعَلْنَا عَظَمَتَهُ مِن طريقِ الرُّتْبَةِ والمنزلةِ ، جَعَلْنَا رُتْبَتَهُ فَوْقَ كلِّ رُتْبَةٍ في صفاتِ المَدْحِ والتعظيمِ.

وقالت **الكَرَّامِيَّةُ**: إن القَائِمَيْنِ بأنفسهما لا بُدَّ أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما في جهةٍ مِن جهاتِ صاحبِهِ ، ولم يَجُزْ أن يكونَ الباري تعالىٰ بشيءٍ مِن هذه الجهاتِ إلا بجهةِ فَوْقٍ ؛ لِمَا فيها مِن الرِّفْعَةِ ، وقد وَرَدَ الخبرُ بأنه سبحانه فَوْقَ عِبَادِهِ ومُسْتَوٍ علىٰ عَرْشِهِ وفي السماء.

ثم افترقوا:

فقال بعضُهم: بالعَقْلِ[١] نَعْلَمُ أن الاختصاصَ بجهةِ فَوْقٍ مِن صفاتِ المَدْحِ.

---

(١) في الأصل: بالنقل. والتصحيح من الغنية للشارح ٣٨٩/١.

وقال **بعضُهم**: بالشَّرْعِ عَلِمْنَا أن الفوقيةَ صفةُ مَدْحٍ.

فنقولُ لهم: دَعْوَاكُم: «أن الفوقيةَ مِنْ حَيْثُ المكانُ والجهةُ صفةُ مَدْحٍ وشَرَفٍ» دعوىٰ باطلةٌ، أنتم فيها مُنَازَعُونَ؛ فإنْ عَنَيْتُم بقولكم: أنها صفةُ شَرَفٍ لأصحابِ الأغراض، فَكَيْفَ يستقيمُ لهم هذا في حَقِّ مَنْ هو مُقَدَّسٌ عن الأغراضِ والمنافعِ والمَضَارِّ؟! والملوكُ مِنَّا إنما يُؤْثِرُونَ هذه الجهةَ؛ لأغراضٍ لهم: إما للإشرافِ علىٰ مَنْ دونهم مِن الرَّعِيَّةِ، وللتَّرَوُّحِ بالرياحِ، أو غيرِ ذلك، وقد يُؤْثِرُونَ في بعضِ الأوقاتِ جِهَةَ تَحْتٍ؛ لِغَرَضٍ لهم.

علىٰ أَنَّا نقولُ: علىٰ الجُمْلَةِ نَعْلَمُ أن «فَوْقَ» مِنْ أسماءِ النِّسَبِ، ولا سبيلَ إلىٰ تعيينِ أحيازٍ، فيقالُ: «إنها فَوْقُ أو تَحْتُ»، فالرَّأْسُ فَوْقُ بالإضافةِ إلىٰ البَدَنِ، وهو تَحْتُ بالإضافةِ إلىٰ ما فَوْقَهُ مِن العِمَامَةِ، إلىٰ غيرِ ذلك من الشواهد.

فَحَصَلَ مِن هذا: أَنَّا إذا قَدَّرْنَا عَدَمَ العالَمِ؛ فلا يَتَحَقَّقُ في قضايا العقولِ فَوْقٌ ولا تَحْتٌ ولا جهةٌ أيضًا، والأحيازُ التي هي تقديراتُ الأماكنِ لا نهايةَ لها؛ فلا يَتَعَيَّنُ حَيِّزٌ لمتحيِّزٍ علىٰ حكم الوجوب، بل يَقَعُ ذلك مِن الجائزاتِ.

وهذا جوابٌ عن قولهم: إنه في الأَزَلِ في جهةٍ، لو قُدِّرَ عالَمٌ لكان هو فَوْقَهُ، ولكانت تلك الجهةُ جهةَ فَوْقٍ.

❊ **وأما ما تَمَسَّكُوا به مِن إِيمَاءِ الشَّرْعِ إليه**: مِثْلُ قولِه تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقولِه تعالىٰ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وقولِه سبحانه: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقولِه تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

❊ **فنقولُ**: لَفْظُ «فَوْقَ» في اللغةِ والتنزيلِ قد وَرَدَ علىٰ مَعَانٍ: فقد وَرَدَ

بمعنى الجانبِ والجهةِ، وأَوْضَحْنَا تَقَدُّسَ الإلهِ سبحانه عنه؛ إذ أَجْمَعَ المحقِّقُون على أنه غيرُ مرادٍ في صفةِ الله تعالى. وقد وَرَدَ بمعنى القَهْرِ والغَلَبَةِ، كقولِه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، والمرادُ به: أن قَهْرَهُ سبحانه ليس بمقدارِ قَهْرِهِم بل فَوْقَهُ، وهكذا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] المرادُ به: عُلُوُّ الرُّتْبَةِ والعَظَمَةِ والقَهْرِ.

ويجوزُ أن يُقَالَ: إنما خُوطِبْنَا على قَدْرِ أفهامِنا، فلمَّا اعْتَقَدْنَا أن الفوقيةَ تُفِيدُ الإشرافَ والاستعلاءَ على مَنِ الذين دونهم؛ أُطْلِقَ ذلك.

وقد قال سبحانه خَبَرًا عن فِرْعَونَ أنه[1] قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا مِّنَ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الدخان: ٣١]، وقال: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [القصص: ٤]، وقال لموسى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٨]، وقال: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠]، أراد: عُلُوَّ الرُّتْبَةِ لا عُلُوَّ المكانِ والجهةِ.

وقال لأصحابِ النبي ﷺ: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩] بالحُجَّةِ أو بالغَلَبَةِ، وقولُه تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] أرادَ: عُلُوَّ الرُّتْبَةِ والعَظَمَةِ ونُعُوتِ الجَلالِ، وقال في الإخبارِ عن فرعون: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧] يُرِيدُ به: الغَلَبَةَ والاقتدارَ، (٥٠/ف) وقال تعالى في صفةِ المؤمنين: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة: ٢١٢].

وقد يَرِدُ هذا اللفظُ بمعنى النَّفَاسَةِ والشَّرَفِ، كقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ

---

(١) في الأصل: أنا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/ ٣٩٠.

ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وكقولهم: «الدينارُ فَوْقَ الدرهم». وقد يَرِدُ بمعنى الكثرة، قال اللهُ تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: ١١] أي: أكثرَ، ويقالُ: الأَلْفُ فَوْقَ المائةِ.

ومَنْ قالَ[1]: إن «فَوْقَ» مِن الصفاتِ الخبرية، فإنه يقولُ: لولا الخَبَرُ لَمَا عَرَفْنَا تسميةَ القَهْرِ والغَلَبَةِ فَوْقًا في صفةِ الله تعالى، ولا تسميةَ المَجْدِ والكَرَمِ في حَقِّهِ فَوْقًا في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

ولو قِيلَ: الأَصْلُ فيه فَوْقِيَّةُ الجهةِ، ثم اسْتُعْمِلَ في الفضيلةِ والغَلَبَةِ؛ إلحاقًا به بنوعٍ مِن المشابهة، كما قلنا في العَظَمَةِ والجسمِ ـ كانَ حَسَنًا، وهذا المعنى يَجْرِي في العُلُوِّ أيضًا.

ولو قِيلَ على العَكْسِ: إن الأَصْلَ فيه فوقيةُ المرتبةِ وعُلُوُّ الفضيلةِ، ثم اسْتُعْمِلَ في القَهْرِ ـ كان حَسَنًا، والله أعلم.

وأما قَوْلُهُ تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فَلْيَعْلَمِ المُتَدَيِّنُ أن الموصوفَ بالاستواء هو اللهُ تعالى، وهو المُسْتَوِي، هذا مذهبُ أئمةِ السلف، ثم اختلفوا:

فقال بعضُهم: إنه مِن صِفَاتِ الذَّاتِ.

وصارَ آخرون إلى أنه مِن صفاتِ الفِعْلِ.

والذين قالوا: «إنه مِن صفاتِ الذات» تَحَزَّبُوا حِزْبَيْنِ:

فصارَ الأكثرون إلى أن الاستواءَ على العَرْشِ هو العُلُوُّ عليه مِن جهةِ الاقتدارِ والقَهْرِ والغَلَبَةِ والانفرادِ بِنُعُوتِ الجَلالِ، وهذا المعنى وإنْ كانَ مُدْرَكًا

(١) في الغنية للشارح ١/٣٩٠: ومَنْ قال مِن أصحابنا.

بالعقل، ولكنَّ تسميتَهُ استواءً يُسْتَفَادُ مِن الخَبَرِ.

قال شَيْخُنا أبو الحسن: ومَنْ قالَ بهذا فإنه يُسَمِّي الإلهَ سبحانه مُسْتَوِيًا على العَرْشِ حِينَ خَلَقَ العَرْشَ؛ يَدُلُّ عليه قولُه تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وقال الشيخُ الحكيمُ الذَّيْمُونِي(١)، وكان مِن كبار تلاميذ الأستاذ أبي إسحاق: ويُمْكِنُ أن يقالَ: لم يَزَلْ كانتْ له هذه الصفةُ ـ أعني: صفةَ الاستواءِ ـ مطلقًا، على معنى: أنه كان على صفةٍ يَصِحُّ بها الاستواءُ على العَرْشِ إذا خَلَقَهُ، كما يقالُ: لم يَزَلِ اللهُ تعالى على صفةٍ يَصِحُّ بها سَماعُ الأصواتِ إذا وُجِدَتْ، وكذلك البَصَرُ.

قُلْتُ: وهذا بيانُ ما أَجْمَلَهُ أبو الحسن.

وقال بعضُهم: الاستواءُ صفةٌ خَبَرِيَّةٌ، لا مجالَ للعَقْلِ فيها؛ فالواجبُ أن يُتَوَقَّفَ في ذلك إلى أن يَرِدَ بمعناه خَبَرٌ. ونَحْوَ هذا قالوا في الفَوْقِيَّةِ: إنها صفةٌ خبريةٌ، لا بيانَ لها أَكْثَرَ مما وَرَدَ به الخبرُ.

هذا مذهبُ سَلَفِ الأُمَّةِ وأَهْلِ الحديثِ، ويُؤْثَرُ هذا المعنى عن أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها قالت: «الاستواءُ ثابتٌ بلا كَيْفٍ»(٢)، وهو مذهبُ مالكِ بنِ أَنَسٍ

---

(١) هو: حكيم بن محمد بن علي الذيموني، إمام أهل الحديث، وكان بصيرًا بمذهب الأشعري قيمًا بمذهب الشافعي، توفي ببخارى سنة: ٤١٠ أو: ٤١٦ هـ. انظر ترجمته في: الأنساب للسمعاني ٣/٢٠، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٤/٣٧٧.

(٢) أخرجه اللالكائي في أصول الاعتقاد ٣/٣٩٧ بلفظ: «الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر». قال الذهبي في كتابه العلو ١/٦٣٠: هذا القول محفوظ عن جماعة، كربيعة الرأي ومالك الإمام وأبي جعفر الترمذي، فأما عن أم سلمة فلا يصح.

والأَوْزَاعِيِّ وغيرِهما، وكان مالكٌ ﷺ يقولُ: «الاستواءُ معلومٌ، والكيفيةُ مجهولةٌ، والإيمانُ به واجبٌ، والسُّؤَالُ عنه بِدْعَةٌ»(١).

ومَنْ صَارَ إلى أن الاستواءَ مِنْ صِفَاتِ الفِعْلِ(٢) يقولُ: إنه سبحانه فَعَلَ فِعْلًا في العَرْشِ وزيادةَ نظرٍ أو هَيْئَةٍ(٣)؛ فَسَمَّاهُ استواءً.

وأما حَرْفُ «ثُمَّ» فهو للتَّرَاخِي على هذا القولِ، وإذا قلنا: إن الاستواءَ مِنْ صفاتِ الذات، فيجوزُ أن يَرْجِعَ التراخِي إلى الإخبارِ، أي: ثم أَخْبَرَكُم بأنه استوى. ويُحْتَمَلُ أن يكونَ «ثم» بمعنى الواو، كما قال تعالى: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ۝ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البلد: ١٦ ـ ١٧] أي: وكان، وكقولِهِ تعالى: ﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [الأعراف: ١١] أي: وقلنا. ويُحْتَمَلُ أن يَرْجِعَ التراخِي إلى حدوثِ المضاف إليه، وهو العَرْشُ.

فأَمَّا مَنْ سَلَكَ مَسْلَكَ السَّلَفِ: فالذي يليقُ بطريقتِهِ التوقُّفُ في تفسيره وتأويله، والإضرابُ عنهما، وتَرْكُ الاحتجاجِ به في إثباتِ الجهةِ والحَدِّ للقديمِ سبحانه، وعلى هذا انْقَرَضَ أئمةُ السَّلَفِ: الشافعيُّ وأحمدُ وإسحاقُ وغيرُهم، وذلك منقولٌ عنهم.

فنقولُ لأصحابِ الظَّاهِرِ المُتَمَسِّكِينَ بالألفاظِ المُحْتَجِّينَ بظواهِرِها: أَتُجَوِّزُونَ أن يكونَ المرادُ بالاستواءِ: الاستقرارَ؟ فإنْ جَوَّزُوا ذلك أو شَكُّوا فيه أو تَوَقَّفُوا؛ فقد عَدَلُوا عن طريقةِ السلف، فَهُمْ بَيْنَ أن يكونوا مُعْتَقِدِينَ للتجسيمِ

(١) أخرجه اللالكائي في أصول الاعتقاد ٣/٣٩٨، والبيهقي في الأسماء والصفات ص٥١٤، وفي كلا الروايتين: «والكيف غير معقول»، وأما رواية: «والكيف مجهول» فقد أخرجها ابن عبد البر في التمهيد ٧/١٣٨ ولكن بلفظ: «وكيفيته مجهولة».

(٢) زاد الشارح في الغنية ١/٣٩١: وهذا مذهب أهل اللغة والمعاني، وهو أحد قولي أبي الحسن.

(٣) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ١/٣٩١: من زيادة هيئة أو نظم.

أو مُجَوِّزِينَ ذلك ، وكلُّ ذلك فُضولٌ[1] ، نَعُوذُ باللهِ منه .

لكنَّ الوَجْهَ الإضرابُ عنه ـ كالإضرابِ عن تفسيرِ الحروفِ المُقَطَّعَةِ على بعضِ الرواياتِ عن ابنِ عَبَّاسٍ وعن غيرِه ، وكالإضرابِ عن الآياتِ التي نُسِخَتْ أحكامُها دون تلاوتِها ـ ؛ مِنْ حَيْثُ إن الشارعَ تَعَبَّدَنا بالإيمانِ بالمتشابهاتِ دُونَ التَّعَرُّضِ لتأويلِها ، مع اعتقادِ تَقَدُّسِ الإلهِ سبحانه عن سِمَاتِ الحَدَثِ ، وكما تَعَبَّدَنا بالإيمانِ بالملائكةِ والأنبياءِ وإنْ لم نَعْرِفْ أسماءَهم وصُوَرَهم .

وقال بعضُهم: الاستواءُ المضافُ إلى العَرْشِ يُنْبِئُ بظاهرِهِ عن الاستقرارِ ، غيرَ أنه متروكُ الظاهرِ بالإجماع ، وإذا اعْتَرَفَ أَهْلُ الظاهرِ بإزالةِ ظاهرِهِ ، فلا بُدَّ مِنْ حَمْلِهِ على مَحْمَلٍ صحيحٍ قويمٍ في الشَّرْعِ مستقيمٍ عند أهلِ اللسان ؛ فإنَّا نَعْلَمُ أن الاستواءَ إذا لم يَكُنْ تَمَكُّنًا بالذاتِ وتَخَصُّصًا ببعضِ الجهات ؛ فلا بُدَّ أن يَرْجِعَ إلى معنى العُلُوِّ والقَهْرِ أو العَظَمَةِ كما قلنا في الفوقية ، أو يَرْجِعُ معناه إلى القَصْدِ إلى الفِعْلِ .

وقال أَكْثَرُ أئمةِ اللُّغَةِ: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ معناه: أَقْبَلَ على خَلْقِ العَرْشِ ، أو قَصَدَ إلى خَلْقِهِ أو زيادةِ نظرٍ[2] أو هيئةٍ فيه ؛ ورُوِيَ عن سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ أنه [قالَ][3] في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١] «أي: قَصَدَ إلى خَلْقِها» ؛ فكذلك ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ ، أي: قَصَدَ إلى خَلْقِهِ .

وقال بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ: الاستواءُ بمعنى الإِقْهارِ والاسْتِعْلاءِ ، وخَصَّصَ العَرْشَ بالذِّكْرِ ؛ مِنْ حَيْثُ إنه أَعْظَمُ المخلوقاتِ في أَوْهَامِ الخلائقِ ، قال

---

(١) كذا في الأصل ، وفي الغنية للشارح ١/٣٩٥: وكل ذلك عدول عن طريقة أئمة السلف .

(٢) تقدم أن هذه الكلمة في الغنية للشارح هي: نظم .

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق .

اللهُ تعالى: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، وقال: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥].

ورَوَىٰ الكَلْبِيُّ عن أبي صالحٍ في تفسيرِه عن ابنِ عَبَّاسٍ قال: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ معناه: استقر.

وهذا مِمَّا انْفَرَدَ به[١]، وقد رَوَىٰ عَطَاءٌ والضَّحَّاكُ خلافَ ذلك عن ابنِ عباس، فرَوَىٰ أبو رَوْقٍ عن الضَّحَّاكِ عن ابنِ عَبَّاسٍ قال: «معناه: صَعِدَ أَمْرُهُ»[٢]. وفَسَّرَ عطاءٌ ـ في التفسيرِ المنسوبِ إلىٰ أبي بَكْرِ بن سَهْلٍ[٣] الدِّمْيَاطِيِّ عن ابنِ عَبَّاسٍ ـ استواءَهُ علىٰ العَرْشِ بالعلمِ بجميعِ المعلومات، وقال: «بِعِلْمِ ما كانَ وما يكونُ».

وقال عَلِيُّ بنُ عيسىٰ[٤]: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ يَرِدُ في اللُّغَةِ علىٰ مَعَانٍ، فمنها: «استوىٰ» بمعنىٰ «استقامَ»، يقالُ: استوىٰ أَمْرُ فُلانٍ واستوىٰ الزَّرْعُ، بمعنىٰ: استقام.

وهذا المعنىٰ مستحيلٌ في حَقِّ الإلهِ سبحانه.

قال الفَرَّاءُ: كَلَّمَ فُلانٌ فُلانًا ثم استوىٰ إليَّ يُكَلِّمُني، معناه: أَقْبَلَ عَلَيَّ.

و«استوىٰ» بمعنىٰ «قَصَدَ» سائغٌ في اللغة، كما وَرَدَ «قَصَدَ» بمعنىٰ

---

(١) قال البيهقي في الأسماء والصفات ص٥١٨: «فهذه الرواية منكرة»، ثم قال: «وأبو صالح هذا والكلبي ومحمد بن مروان كلهم متروك عند أهل العلم بالحديث، ولا يحتجون بشيء من رواياتهم؛ لكثرة المناكير فيها وظهور الكذب منهم في رواياتهم».

(٢) انظر: التفسير البسيط للواحدي ٢/٢٦٤.

(٣) كذا في الأصل، والمعروف: بكر بن سهل، وقد توفي سنة: ٢٨٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٣/٤٢٥.

(٤) هو علي بن عيسىٰ الرماني، من أعلام أهل اللغة، توفي سنة: ٣٨٤هـ.

«استوى»، ﴿فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ [لقمان: ٣٢] بمعنى مُسْتَوٍ، ويقالُ: امرؤٌ مُسْتَوٍ قَصْدٌ، أي: ذو استواء، والمعنيان جائزان في وصفِ الله تعالى.

ثم الوَجْهُ إنْ تَمَسَّكَ به[1] المُجَسِّمَةُ وأهلُ الظاهرِ: أن نُعَارِضَهُم بآياتٍ سَاعَدُوا على تأويلِها:

* فمنها: قولُه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وظاهرُ هذا يَدُلُّ على أنه بكلِّ مكانٍ بالذات؛ والذي يَعْضُدُ هذا المعنى: قولُهُ تعالى خَبَرًا عن إبراهيمَ عليه السلام: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، فقد تَعَبَّدَنا بافتتاحِ الصلاةِ بها. وقال رسولُ اللهِ ﷺ: (إذا كُنْتَ في الصلاةِ، فلا تَبْصُقْ تُجَاهَ وجهك؛ فإن اللهَ تعالى قِبَلَ وَجْهِ المُصَلِّي)[2].

* ومنها: قولُه: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾ إلى قولِه: ﴿وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]، وقولُه تعالى: ﴿وَنَحْنُ (٥١/ف) أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥]، وقولُه تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وقولُه: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣].

وإذا تَعَارَضَتِ الآياتُ فليسَ بعضُها بالاحتجاجِ به أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ: فإما الإضرابُ عن تفسيرِها، وإما الخَوْضُ في التأويلِ.

وقد صَحَّ عن الإمامِ أحمدَ بنِ حَنْبَلٍ رحمه الله: أنه حَكَى عن جماعةٍ مِن أئمةِ السَّلَفِ ـ مِثْلُ: سُفْيَانَ بنِ عُيَيْنَةَ، وعَلِيِّ بنِ عاصمٍ، ومحمدِ بنِ يوسفَ

(١) أي: بالظاهر.
(٢) رواه البخاري برقم: (٤٠٦)، ومسلم برقم: (٥٤٧).

الفِرْيَابِيِّ، وشعيبِ بنِ حَرْبٍ، ويزيدَ بنِ هارونَ، وإسحاقَ بنِ رَاهَوَيْهِ، ويحيىٰ ابنِ سعيدٍ، وعبدِ الرحمنِ بنِ مَهْدِيٍّ، وعامَّةِ أصحابِ عبدِ الله بنِ المباركِ، وخَلْقٍ كثيرٍ مِن السلف ـ أنهم قالوا: «يَنْزِلُ اللهُ تعالىٰ إلىٰ سماءِ الدنيا كلَّ ليلةٍ، ولا يَخْلُو عن العَرْشِ، ولا يقالُ للهِ: كَيْفَ؟ ؛ لأنه خَلَقَ الكَيْفَ، لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ».

وقال الشافعيُّ: «نزولُ الرحمنِ حَقٌّ، بلا نُقْلَةٍ ولا زوالٍ ولا كَيْفٍ، وهو سبحانه علىٰ العَرْشِ، وهو مع ذلك بكل شيء محيطٌ»(١)؛ واحْتَجَّ فيما صارَ إليه بقولِه تعالىٰ خَبَرًا عن الخليلِ أنه قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. وقد ذكره(٢) الإمامُ أبو سليمانَ الخَطَّابِيُّ في كتابه(٣).

وقال القَفَّالُ الشَّاشِيُّ(٤): «الاستواءُ علىٰ العَرْشِ محمولٌ علىٰ انتظامِ أَمْرِ السمواتِ والأرضِ وما فيها وأَمْرِ المَلَكُوتِ»؛ واسْتَدَلَّ علىٰ ذلكَ بقوله تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

قال: «والعَرْشُ: هو السريرُ، والناسُ إذا أَطْلَقُوا مِثْلَ هذا اللَّفْظِ علىٰ الملوكِ فإنما يريدون بإطلاقِهِ إفهامَ هذا المعنىٰ».

* فإنِ احْتَجُّوا بقولِه تعالىٰ: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [فصلت: ٣٨]، وقولِه: ﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء: ١٩]، وقولِه تعالىٰ: ﴿عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ﴾ [القمر: ٥٥]، وقولِه تعالىٰ: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ

---

(١) لم أجد هذا الأثر فيما اطلعت عليه من مصادر.
(٢) أي: الاستدلال، وليس الأثر.
(٣) انظر: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري ١/٥٢٦.
(٤) في الغنية للشارح ١/٣٩٨: وقد سلك الإمام أبو بكر القفال طريقة لا بأس بها فقال: . . . .

﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وقولِه تعالىٰ: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٠]، و﴿إِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [غافر: ٣]، ونظائرِها. ويَتَمَسَّكُونَ بأمرِ المِعْرَاجِ، وبِرَفْعِ الناسِ الأيديَ في الدَّعَواتِ إلىٰ جهة فَوْقٍ، وبحديثِ الجاريةِ الخَرْسَاءِ، وبقولِ فِرْعَوْنَ: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا﴾ [غافر: ٣٦].

* قلنا: أما قَوْلُهُ تعالىٰ: ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [فصلت: ٣٨] ونظائرُه، فالمعنىٰ: والذين هم بالقُرْبِ مِن ربك اصطفاءً واجتباءً، كقولِه: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص: ٤٧]، فالمقصودُ مِن هذا الإطلاقِ: إفهامُ العِبَادِ هذا المعنىٰ، وهو عُلُوُّ المرتبةِ والمنزلةِ، كما قال تعالىٰ لنبينا ﷺ: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: ١٩]، وفي صفةِ الأنبياء: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ [ص: ٢٥].

وقال ﷺ خَبَرًا عن الله تعالىٰ: (مَنْ تَقَرَّبَ إليَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ منه ذِرَاعًا...)، إلىٰ قوله: (ومَنْ أتاني يمشي أتيتُه هَرْوَلَةً)[1]. ولم يَكُ إتيانُ العبدِ إليه بِقَطْعِ المسافةِ؛ كذلك نَعْلَمُ أيضًا أن إتيانَ الرَّبِّ ﷻ لم يَكُ بِقَطْعِ المسافةِ، وإنما ذَكَرَهُ علىٰ سبيلِ المُقَابَلَةِ.

وقولُه: (لا يَزَالُ العبدُ يَتَقَرَّبُ إليَّ بالنوافلِ حتىٰ أُحِبَّهُ، وإذا أَحْبَبْتُهُ كنتُ له سَمْعًا وبَصَرًا)[2]، وقال: (أنا عند ظَنِّ عبدي بي)[3]، و: (أنا عند المنكسرةِ قلوبُهم مِن أَجْلِي)[4]، وقال: (مَرِضْتُ فلم تَعُدْنِي...)، إلىٰ أن قال: (مَرِضَ

---

(١) رواه البخاري برقم: (٧٤٠٥) ومسلم برقم: (٢٦٧٥).

(٢) رواه البخاري برقم: (٦٥٠٢).

(٣) هذا الحديث جزء من الحديث قبل السابق.

(٤) أورده الملا علي القاري في الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص١٣٨، وقال: وتمامه: (أنا عند المندرسة قبورهم من أجلي)، ولا أصل لهما في المرفوع.

عَبْدٌ مِن عِبَادِي، أَمَا إنك لو عُدْتَهُ لوجدتني عنده)[١]. والمقصودُ مِن هذه الإطلاقاتِ كُلِّها: تعريفُ العِبَادِ أنه بهذه المنزلةِ عنده وفي حكمِه.

والدليلُ لِمَا قلناه: أن القُرْبَ بالمسافةِ لا أَثَرَ له هَاهُنا، وهو غيرُ مُتَصَوَّرٍ في حَقِّهِ بِوَجْهٍ مِن الوجوه؛ لأنه لا حَدَّ له ولا نهايةَ.

وأيضًا: فإن القُرْبَ بالمسافةِ ليس له كثيرُ شَرَفٍ، إلا أن المقصودَ مِن الكلامِ إفهامُ المعاني، والناسُ إنما يَفْهَمُونَ هذه المعانيَ بهذه الألفاظِ؛ فَخُوطِبُوا بذلك لهذا المعنى؛ وقد رَوَىٰ أئمةُ الحديثِ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: (بينَ كَواهِلِ حَمَلَةِ العَرْشِ إلىٰ شُرُفَاتِهِ مِثْلُ ما بين كَوَاهِلِهم إلىٰ أَقْصَىٰ تُخُومِ الأَرَضِينَ أضعافًا مُضَاعَفَةً، ثم فَوْقَ الشُّرُفَاتِ حُجُبُ العِزَّةِ، وبُصْرُ[٢] كلِّ حِجَابٍ كَبُصْرِ السمواتِ والأرضِ)[٣].

ومِنْ هذا المعنىٰ: قولُه: (الحَجَرُ الأَسْوَدُ يمينُ اللهِ تعالىٰ في الأرضِ)[٤]، المرادُ به: إثباتُ منزلةٍ له ولِمَنِ اسْتَلَمَهُ.

وبهذه الوجوهِ يُعْلَمُ: أن المرادَ بقوله تعالىٰ: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] أي: إلىٰ حَيْثُ يَأْمُرُهُم اللهُ تعالىٰ به ويَرْضَىٰ عنهم. وكذلك قولُ الخليلِ: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩]، وقال: ﴿إِنِّي

---

(١) رواه مسلم برقم: (٢٥٦٩).

(٢) أي: غِلَظُ وحجمُ كل حجاب. انظر: مختار الصحاح ص ٦٧.

(٣) لم أجد هذا الحديث بهذه الصيغة فيما اطلعتُ عليه من مصادر حديثية، والشارح نقله من الشامل للجويني ص٥٤٧، وأورده الشارح للدلالة على أن قرب المسافة لا أثر له في إطلاقات النصوص الموردة قبل قليل.

(٤) أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم: (١١٠٩)، وذكر أنه روي مرفوعًا للنبي ﷺ، وروي موقوفًا على ابن عباس ﵄، ثم قال: ومثله مما لا مجال للرأي فيه، وله شواهد؛ فالحديث حسن وإن كان أصله ضعيفًا بحسب أصله.

مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، وكان مَقْصدُهُ الشَّامَ. وقولُه: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١٠٠] أي: إلىٰ مَوْضِعٍ يَرْضَاهُ اللهُ، والمرادُ به المدينةُ.

وقولُه: ﴿إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨] يعني: إلىٰ حُكْمِهِ. وقولُه: ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾ مِلْكًا، ﴿وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٥٦] حُكْمًا، والمَرْجِعُ اليومَ إلىٰ اللهِ أيضًا، نَعْنِي: إلىٰ حُكْمِهِ، غيرَ أن في الآخرةِ دَعَاوىٰ الخَلْقِ مُنْقَطِعَةٌ؛ فَخَصَّها بالذِّكْرِ، كما قال: ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الحج: ٥٦]. وقولُه تعالىٰ ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: ٢٨] أي: إلىٰ ثوابِهِ.

وقولُه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، معناه: إلىٰ قَبُولِهِ، كقولِهِ ﷺ: (إن الصدقة تقع بيد الله ثم بيد السائل)[1]، يعني: تَقَعُ مَوْقِعَ القَبُولِ. ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠] أي: يَقْبَلُهُ.

والتَّحَوُّلُ والانتقالُ غيرُ جائزٍ علىٰ الأقوالِ والأعمالِ، لكنه سبحانه يَرْفَعُ شَأْنَهَا بالقَبُولِ وتعظيمِ أَمْرِهَا، ويجوزُ أن يُرَادَ بالصُّعُودِ والرَّفْعِ صُعُودُ الحَفَظَةِ، الذين كَتَبُوا أعمالَ العِبَادِ وصَعَدُوا ورَفَعُوا. وسنتكلَّمُ في نزولِ القرآن في مَوْضِعِهِ، إنْ شاءَ اللهُ.

وقَوْلُهُ: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، معناه: مَنْ هو فَوْقَ السماءِ، كقولِهِ تعالىٰ: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، وقولِه تعالىٰ: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، يعني: عليها، وقد ذَكَرْنَا: أن المرادَ به فوقيةُ الرتبةِ أو القَهْرِ والغَلَبَةِ. وقيل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ سُلْطَتُهُ ومَلَكُوتُهُ وملائكتُهُ.

---

(١) قال العراقي في المغني عن حمل الأسفار ١/١٦٧: رواه الدارقطني في الأفراد من حديث ابن عباس، وقال: غريب من حديث عكرمة عنه، ورواه البيهقي في الشعب بسند ضعيف.

وكذلك قولُه: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، [أي][(١)]: له الإلٰهيةُ فيهما، كقولِهِ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقد قيل: تمامُ الكلامِ عند قوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣][(٢)].

وأما العُرُوجُ بالنبيِّ ﷺ: فإنما ذلك؛ لِيُرِيَهُ اللهُ سبحانه مِن آياتِه: مِن السماءِ والجنةِ والنارِ والملائكةِ، كما قال تعالىٰ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ﴾ [الإسراء: ١]، وكما قال تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾ الآيَة [الأنعام: ٧٥]. وكذلك عُرِجَ بمحمدٍ ﷺ؛ لِيَرَىٰ آياتِ رَبِّهِ؛ فيزدادَ عِلْمًا ويقينًا برؤيةِ الآياتِ، وليس المرادُ به أن الإلهَ سبحانه في السماءِ، كما أن موسىٰ أُمِرَ بالمجيءِ إلىٰ الطُّورِ؛ لِيُسْمِعَهُ اللهُ تعالىٰ كلامَه هناك، لا لأن الربَّ تعالىٰ كان علىٰ الطُّورِ.

وأما صُعُودُ نُمْرُودَ في الهواءِ[(٣)]، **وقَوْلُ فِرْعَوْنَ لهامانَ**: ﴿ٱبْنِ لِي صَرْحًا...﴾ إلىٰ قوله: ﴿فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧] ـ فلا حُجَّةَ فيه لِمُثْبِتِي الجهةِ؛ فإنهما تَوَهَّما أن الإلهَ الذي دَعَاهُما إلىٰ عبادتِهِ هو في (٥٢/ف) السماءِ، ولا حُجَّةَ في تَوَهُّمِهما ولا في قولِهما، وإنما الحُجَّةُ في قولِ اللهِ تعالىٰ وقولِ الرسولِ.

وإبراهيمُ ﷺ لَمَّا نَظَرَ إلىٰ الشمسِ والقمرِ والكوكبِ، وهي أَشْرَفُ ما فيها، فقال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/ ٤٠٢.

(٢) وعليه يكون المعنىٰ: وهو الله يعلم سركم وجهركم في السماء والأرض. انظر: الغنية للشارح ١/ ٤٠٢.

(٣) انظر قصة ذلك في: تفسير الطبري ١٣/ ٧١٣، وتفسير القرطبي ٩/ ٣٨٠.

فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٦ ـ ٧٩]، ولم يَقُل: للذي هو في السماء.
ولَمَّا قال فرعون لموسىٰ: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾ الآياتِ [الشعراء: ٢٣ ـ ٢٤]، ولم يَقُل: إن الإلهَ سبحانه في السماء، ولم يُعَرِّفْهُ إياه بالمكانِ والجهةِ، وإنما عَرَّفَهُ بفنونِ الأفعالِ.

وقد قيل: إن فِرْعَونَ أَوْهَمَ قومَه أن إلهَ موسىٰ في السماءِ ويمكنُ الصعودُ إليه، وأنه غَلَبَهُ؛ ولذلك قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]. ثم أَيُّ حُجَّةٍ في قولِ مَنْ يَتَوَهَّمُ أنه يَتَوَصَّلُ إلىٰ السماءِ بالصَّرْحِ والقَصْرِ، وهذه جهالةٌ تَأْبَاها العقولُ.

وإنْ تَمَسَّكُوا في قِصَّةِ المِعْرَاجِ بقولِه تعالىٰ: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٨ ـ ٩]، فقد اختلفَ فيه علماءُ التفسيرِ، فقال الأكثرون: كان ذلك بين جِبْرِيلَ ومحمدٍ عليهما السلام، كما قال في موضعٍ: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ أي: مَكِينٍ عنده ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾ [التكوير: ١٩ ـ ٢٣]، لا خلافَ أن الكِنَايةَ هَاهُنا راجعةٌ إلىٰ جِبْرِيلَ، وهو الرسولُ الكريمُ.

ونظيرُ هذه الآيةِ قولُه تعالىٰ: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ﴾ أي: شدةٍ وقوةٍ ومَنْظَرٍ حَسَنٍ، ﴿فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا﴾ جِبْرِيلُ مِن محمدٍ ﴿فَتَدَلَّىٰ﴾ [النجم: ٥ ـ ٨] فَنَزَلَ إليه وقَرُبَ منه، وعادَ إلىٰ صورةِ البَشَرِ؛ وذلك أنه لَمَّا رآهُ علىٰ صورتِهِ التي خَلَقَهُ اللهُ تعالىٰ عليها وله سِتُّمِائَةِ جَنَاحٍ، فَطَلَعَ له مِن الأُفُقِ الأَعْلَىٰ، فَغُشِيَ علىٰ النبيِّ ﷺ، فنَزَلَ جِبْرِيلُ إليه ودَنَا منه، ومَسَحَ التُّرابَ عن وَجْهِهِ، فكان بين محمدٍ وبينه قَابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنَىٰ، فَأَوْحَىٰ إلىٰ عَبْدِهِ محمدٍ بواسطةِ جِبْرِيلَ ما أَوْحَىٰ. ثم قالَ في سِيَاقِ القصةِ: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ

نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴾ أي: نَزَلَ إليه نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾ [النجم: ١٣ ـ ١٤].

ولم يَصِرْ أَحَدٌ مِن أئمةِ التفسيرِ مِن المحققين إلىٰ أن النبيَّ ﷺ رَأَىٰ رَبَّهُ تلك الليلةَ مرتين، وأن اللهَ تعالىٰ نَزَلَ إليه. وقيل: دَنَا محمدٌ مِن سَاقِ العَرْشِ، فَتَدَلَّىٰ وأَهْوَىٰ إلىٰ السجود. وقال بعضُهم: ثم دَنَا اللهُ تعالىٰ مِن محمدٍ فَتَدَلَّىٰ، أي: فَدَنَا، يعني: دُنُوَّ كرامةٍ ومنزلةٍ، فكانَ بينه وبين اللهِ تعالىٰ قَابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنَىٰ، أي: نالَ محمدٌ هذه القُرْبَةَ وهذه المنزلةَ.

وقولُه ﷺ: (الحَجَرُ يمينُ اللهِ في الأرض)، أي: علىٰ معنىٰ: أن مَن اسْتَلَمَهُ نالَ مِن اللهِ تعالىٰ هذه القُرْبَةَ، فهو بمثابةِ مَنْ تَمَكَّنَ مِن يمينِ مَلِكٍ لِيُقَبِّلَهُ، وهو كقولِه: (مَنْ أَتَانِي يمشي، أتيتُه هَرْوَلَةً).

وأَمَّا رَفْعُ الأَيْدِي إلىٰ جهةِ فَوْقٍ: فلأنه سبحانه جَعَلَ السماءَ قِبْلَةَ الدُّعَاءِ، كما جَعَلَ الكَعْبَةَ قِبْلَةً لِصَلاتِنا، ولأن الملائكةَ المُوَكَّلِينَ ببني آدَمَ ـ لإجابةِ دَعَواتِهم، وإيصالِ الأرزاقِ إليهم، وصَرْفِ البَلاءِ عنهم، وكَشْفِ كُرَبَاتِهم ـ إنما مَقَامُهم في السماءِ؛ فلهذه المعاني تَرْفَعُ النَّاسُ أَيْدِيَهم إلىٰ السماء، ويُعَلِّقُونَ قُلُوبَهم إلىٰ اللهِ تعالىٰ؛ لِيَأْمُرَهُم بِصَرْفِ البلاءِ عنهم وإيصالِ المنافعِ إليهم.

وأَمَّا الجَارِيَةُ الخَرْسَاءُ: فهذه القِصَّةُ مِمَّا نُقِلَ آحادًا؛ فلا تُفِيدُ عِلْمًا. ثم إنْ صَحَّتْ فإنما جِيءَ بها لِتُعْتَقَ عن الكَفَّارةِ، فأرادَ رسولُ اللهِ ﷺ أن يَمْتَحِنَها فَيَعْرِفَ هل هي مِمَّنْ يَعْبُدُ الأصنامَ الموضوعةَ علىٰ وَجْهِ الأرضِ ـ مِثْلُ: اللَّاتِ والعُزَّىٰ ـ أم لا؟ فقال لها: (أَيْنَ اللهُ؟)، وقَصْدُهُ ما ذَكَرْنَاهُ، فَأَشَارَتْ إلىٰ السماءِ؛ فَعَرَفَ ﷺ أنها لَيْسَتْ مِنْ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ، فقال: (أَعْتِقْهَا فإنها مؤمنةٌ)[1]،

---

(١) رواه مسلم برقم: (٥٣٧). وقال ابن حجر العسقلاني في تلخيص الحبير ٣/٤٤٨: ليس في=

فَكَلَّمَها علىٰ ما قَدَّرَها عليه وحَسِبَها مُعْتَقِدَةً له ، وأن قُرَيْشًا كانوا يَظُنُّونَ أن الإلهَ في السماءِ ؛ فهذا وَجْهُ قولِه: (أَيْنَ اللهُ؟) وقولِه: (أَعْتِقْهَا).

ولم يَقْصِدْ النبيُّ ﷺ بهذا السؤالِ التَّعَرُّفَ لصحةِ إيمانِها ؛ بدليلِ أنه لم يَسْأَلْهَا عن إيمانها به ﷺ[1] ، وإنما كانت مؤمنةً لو آمَنَتْ باللهِ وبرسولِه ، وإنما تُجْزِئُ في الكَفَّارةِ إذا آمَنَتْ بالنبيِّ ﷺ ، ولكن كانَ المَقْصدُ أن يَعْرِفَ هل هي مِنْ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ أم لا ؟ فلمَّا أَشَارَتْ إلىٰ السماءِ عَرَفَ أنها ليست مُشْرِكَةً ، فلمَّا تَبَيَّنَ له براءتُها مِن الشِّرْكِ حَكَمَ بإيمانِها ؛ لأنها إنما تركت دِينَ المشركين بدعوةِ النبي ﷺ ، فتضمَّنَ ذلك إيمانُها بالنبي ﷺ.

ولقد قال رسولُ الله ﷺ: (كَمْ تَعْبُدِينَ مِن إلهٍ؟)[2] فقالت: «خمسةً» ؛ فَوَجَّهَ السؤالَ عليها علىٰ ما قَدَّرَهَا عليه مِن ثُبُوتِ العَدَدِ في الإلهِ وتجويزِها ذلك ، فقال: (كَمْ تَعْبُدِينَ مِنْ إلهٍ؟) ؛ فكما أن هذا لم يُشْعِرْ بالقَدْحِ في توحيدِ النبي ﷺ ؛ كذلك قولُه: (أَيْنَ اللهُ؟) لم يُؤْذِنْ بتجويزِ المكانِ علىٰ اللهِ تعالىٰ.

وقد قيل: معناهُ: أَيْنَ اللهُ مِن قَلْبِكِ؟ فأَشَارَتْ إلىٰ السماءِ ، تعني: أنه بالمحلِّ الرفيعِ من قلبي ، و«أَيْنَ» كما يُسْتَخْبَرُ به عن المكان ، يُسْتَخْبَرُ به عن المكانةِ والمنزلةِ ، والله أعلم.

= شيء من طرقه أنها خرساء.

(١) ورد في إحدىٰ روايات الحديث أن النبي ﷺ قال لها: (أتشهدين أني رسول الله؟). انظر: تلخيص الحبير لابن حجر ٣/٤٤٧.

(٢) الذي في الشامل للجويني ص٥٦٨: «كما روي: أنه ﷺ قال لأم جميل: (كم تعبدين؟)». ولم أجد هذه الرواية فيما اطلعتُ عليه من مصادر حديثية ، وفي معنىٰ هذه الرواية ما رواه الترمذي برقم: (٣٤٨٣) عن عمران بن حصين قال: النبي ﷺ لأبي: (يا حصين ، كم تعبد اليوم إلهًا؟) ، فقال أبي: «سبعة: ستة في الأرض ، وواحدًا في السماء...» الحديث.

المسألةُ الثانيةُ[1]

قال ﷺ: صَرَّحَتْ طوائفُ مِن الكَرَّامِيَّةِ بتسميةِ الرَّبِّ ـ تعالىٰ عن قولهم ـ جِسْمًا[2].

وقد اختلفَ النَّاسُ في معنىٰ الجسمِ وحقيقتِه:

فقالت المعتزلةُ: الجسمُ: هو الطويلُ العريضُ العميقُ.

وهذا مذهبُ كثيرٍ مِن الأوائلِ؛ فيقولون: الجسمُ: ذو الأبعادِ الثلاثةِ. يَعْنُونَ بها: الطُّولَ والعَرْضَ والعُمْقَ.

وهذا أيضًا قولُ بعضِ الكَرَّامِيَّةِ.

وقال الأكثرون منهم: الجسمُ: هو القائمُ بالنفس.

ومنهم مَنْ يقولُ: هو: القابلُ للصفات.

وأجمعوا علىٰ أن معنىٰ كونِهِ سبحانه جسمًا: أنه قائمٌ بنفسه، وأنه الذي لا يحتاجُ إلىٰ محلٍّ يَحُلُّهُ كالعَرَضِ.

وقال بعضُهم: الجسمُ: هو ما يُمَاسُّ غيرَه مِن إحدىٰ جهاته.

ومنهم مَنْ مَنَعَ إطلاقَ القولِ بأنه سبحانه جسمٌ، مع اعتقادِ أنه علىٰ حقيقةِ الجسم.

---

(١) الذي في الإرشاد للجويني ص٤٢: فصل.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٤٢.

وأمَّا أصحابُنا: فاختلفت عباراتُهم عن حقيقةِ الجسم:

فصار بعضُهم إلىٰ أن الجسمَ: هو المُجْتَمِعُ المُؤْتَلِفُ ، أو: ما فيه التأليفُ .

وقال بعضُهم: الجسمُ: هو المُؤْتَلِفَانِ .

وأَقَلُّ التأليفِ بين جوهرين ، فإذا ائْتَلَفَا فهما: جسمٌ واحدٌ أو جِسْمَانِ ؟

فَمِنْ صائرٍ إلىٰ أنه جسمٌ واحدٌ ؛ لأنه مِن أسماءِ الألقاب ، كالإنسان وما شاكله[1] .

ومِنْ صائرٍ إلىٰ أنه جِسْمانِ ؛ لأن في كلِّ واحدٍ اجتماعًا وتأليفًا ، وهو به مُؤْتَلِفٌ ومُجْتَمِعٌ ، وهذا القائلُ بَنَىٰ كلامَهُ علىٰ قياسِ الاشتقاقِ[2] .

والدليلُ علىٰ أن الجسمَ ما فيه التأليفُ: هو أن عند زيادةِ التأليفِ وكثرةِ الأجزاءِ يَجْرِي عليه بناءُ المبالغة ، فيقالُ: «جِسْمٌ وأَجْسَمُ» ، ولا وَجْهَ لِحَمْلِ المبالغةِ إلا علىٰ تَأَلُّفِ الأجزاءِ ، فإذا أَنْبَأَ بِنَاءُ المبالغةِ المأخوذُ مِن الجسم عن زيادةِ التأليفِ ؛ فاسمُ الجسمِ يَجِبُ أن يَدُلَّ علىٰ التأليفِ ؛ إذ الأَعْلَمُ لَمَّا دَلَّ علىٰ مَزِيَّةٍ في العِلْمِ دَلَّ العالِمُ علىٰ أَصْلِهِ .

يُحَقِّقُ ما قلناهُ: أن الأسماءَ علىٰ ثلاثةِ أَضْرُبٍ: أسماءِ الأجناسِ ، كالجوهرِ والعَرَضِ والسوادِ والبياضِ . وأسماءِ الألقابِ ، نَحْوُ: ما يُسَمَّىٰ به الأَسْوَدُ كَافُورًا ، ومِثْلُ: زيدٍ وعمروٍ . والأسماءِ المشتقةِ عن المعاني . فإنْ كانَ الجسمُ مِن الأسماءِ المشتقةِ ، فليس يَصِحُّ معنًىٰ أُسْنِدَ إليه اشتقاقُه إلا التأليفُ ؛

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٠٧ : كالطويل مثلا ؛ فإنه اسم لجواهر مجتمعة على الطول .

(٢) زاد الشارح في الغنية ١/٤٠٨ : ولم يختلف أصحابنا في أن ما زاد علىٰ جوهرين فلا يجوز أن يقال: جسم واحد ، وإنما اختلفت عباراتهم في الجوهرين المؤتلفين .

للمعنىٰ الذي ذكرناه، وهو إجراءُ بِنَاءِ المبالغةِ عند زيادةِ التأليفِ. وباطلٌ أن يكونَ (٥٣/ف) مِنْ أسماءِ الأجناسِ والألقابِ؛ لهذا المعنىٰ أيضًا؛ فإن أسماءَ الأجناسِ لا تَقْبَلُ التَّزَايُدَ، علىٰ أنه لا يجوزُ أن يُسَمَّىٰ اللهُ تعالىٰ بأسماءِ الألقابِ.

❁ فإنْ قِيلَ: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إن التسميةَ للشيءِ بأنه جِسْمٌ تُفِيدُ التَّجْنِيسَ، ولا يَصِحُّ أن يقالَ: «جِسْمٌ أَجْسَمُ مِن جِسْمٍ»، وأما جَسِيمٌ فإنه يُفِيدُ زيادةَ التأليفِ؛ لأنه مِن الجَسَامَةِ بخلافِ الجِسْمِ؛ قالوا: وهذا كقولهم: «نَفْسٌ نَفِيسٌ»، فإن نفيسًا مِن النَّفَاسَةِ لا مِن النَّفْسِ، فَيُفِيدُ ما لا تُفِيدُ النَّفْسُ.

❁ **قلنا**: هذا غَلَطٌ؛ فإن أَجْسَمَ والجَسِيمَ لا أَصْلَ لهما إلا الجِسْمُ، كما أن شَبِيهًا وأَشْبَهَ وعَدِيلًا وأَعْدَلَ ومَثِيلًا وأَمْثَلَ، لا أَصْلَ لهما إلا مِثْلٌ وشِبْهٌ[١]. ولو لم يكن جَسِيمٌ وأَجْسَمُ مبالغةً مِن الجسم، لَمَا قيل: «هذا جَسِيمٌ وهذا أَجْسَمُ»؛ فَوَجَبَ إذًا أن يُفِيدَ الجسمُ تأليفًا، كما يُفِيدُهُ الجَسِيمُ.

وأما نَفِيسٌ فإنه مِن النَّفْسِ ويجوزُ أن يكونَ مِن النَّفَاسَةِ، فيقالُ: «ليسَ لفُلانٍ نَفْسٌ، ولفُلانٍ نَفْسٌ شريفٌ»، يَعْنُونَ به: وَصْفَهُ بالنفاسةِ وعُلُوِّ الهِمَّةِ. وقد يُطْلَقُ بمعنىٰ الخَبَرِ عن ثبوتِهِ أو نَفْيِهِ، فإن قولَ القائلِ: «فُلانٌ لا نَفْسَ له»، يعني به: أنه كالمعدومِ؛ مِن حَيْثُ لا فائدةَ فيه، وعلىٰ هذا المعنىٰ سَمَّىٰ اللهُ تعالىٰ الكُفَّارَ صُمًّا بُكْمًا عُمْيًا أو أَمْواتًا؛ مِن حَيْثُ إنهم لا ينتفعُونَ بحياتِهم وسَمْعِهم وبَصَرِهم نَفْعًا حقيقيًّا يكونُ سَبَبًا لنجاتِهم في الآخرة. وإذا قيل: «لفُلانٍ نَفْسٌ»، يُرَادُ تعظيمُه؛ لِمَا فيه مِن الفوائد، وكذلك النفيسُ يَجْرِي في ذلك مَجْرَىٰ النَّفْسِ.

---

(١) وعِدْلٌ أيضًا.

ولَيْسَ لهم أن يقولوا: «إطلاقُ اسمِ الجسمِ يُفِيدُ التأليفَ تارةً والقِيَامَ بالنَّفْسِ تارةً» ؛ فإن الجسمَ عندهم يَخْتَصُّ بالقيامِ بالنفسِ دون التأليف.

❊ **فإن قيل:** لِمَ لا يجوزُ أن يُقَالَ في جَسِيمٍ وأَجْسَمَ مِثْلُهُ؟ وهو أن يكونَ الموصوفُ بأنه أَجْسَمُ ؛ لِتَضَمُّنِهِ فوائدَ معنى الجسمِ بزيادةٍ ، لا على [معنى][1] زيادةِ التأليفِ ، بل على معنى المَدْحِ في وَصْفِهِ بالقيامِ بالنَّفْسِ والاستغناءِ عن المحلِّ ، كما يُقَالُ: «مِنَّةٌ جَسِيمَةٌ ، وله عندي أَيَادٍ جَسِيمَةٌ».

❊ **قيل:** هذا باطلٌ ؛ لأن كُلَّ أوصافِهِ سِوى التأليفِ إذا حُصِّلَ لا يُكْسِبُهُ هذا الوَصْفَ ، ومعنى القيامِ حاصلٌ فيه انْفَرَدَ أو اجْتَمَعَ ؛ فَعُلِمَ[2] أنه يَخْتَصُّ حالَ الاجتماعِ بهذا الاسم ؛ لأجل الاجتماعِ لا غَيْرُ ، وأنه يَجْرِي مَجْرَى قولِهم: «طَوِيلٌ وأَطْوَلُ» في أنه يُفِيدُ التأليفَ أو زيادةَ التأليفِ على وَجْهٍ مخصوصٍ.

وأما قولُ القائلِ: «مِنَّةٌ جَسِيمَةٌ» فإنه تَوَسُّعٌ ومجازٌ ؛ فإن العَرَضَ لا يُوصَفُ بأوصافِ الجِسْمِ إلا على التَّجَوُّزِ. ثم يَلْزَمُهم على مَسَاقِ هذا الكلامِ إطلاقُ الجَسِيمِ والأَجْسَمِ على اللهِ تعالى بهذا المعنى.

❊ **فإنْ قِيلَ:** مُعَوَّلُكُم فيما ذَكَرْتُموهُ على الأَجْسَمِ ، وليس ذلك مِن اللُّغَةِ ؛ فإن صاحبَ الجَمْهَرَةِ أَنْكَرَهُ[3].

❊ **قلنا:** قال أهلُ اللُّغَةِ: إن الجِسْمَ كلُّ شَخْصٍ مُدْرَكٍ ، مأخوذٌ مِن: «جَسُمَ الشيءُ جَسَامَةً فهو جَسِيمٌ» ، مِثْلُ: «كَرُمَ فهو كريمٌ» ، و«ظَرُفَ فهو

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٠٩.

(٢) في الأصل: نعم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٠٩.

(٣) عبارة إمام الحرمين في الشامل ص٤٠٢: وربما يسندون ذلك إلى ابن دريد صاحب الجمهرة ، فيقولون: سئل ابن دريد عن «الأجسم» ، فقال: لا أعرفه.

ظريفٌ» ؛ فَيَصِحُّ في القياسِ بِنَاءُ «أَفْعَلَ» منه ، وإنْ أَمَاتُوهُ في الاستعمالِ ولم يُذِيعُوهُ في مَجَارِي الكلامِ. ثم إِنْ نَاقَشَ مُنَاقِشٌ في الأَجْسَمِ ، فلا مُنَاقَشَةَ في الجَسِيمِ[١] ، ولا شَكَّ أنه للمبالغةِ ، ثم تلك المبالغةُ لا تَرْجِعُ إلَّا إلىٰ كَثْرَةِ الأجزاءِ وتأليفِها.

وقال **الأُسْتاذُ أبو إسحاقَ**: الجِسْمُ: هو المُتَجَسِّمُ المُجَسَّمُ ، وهو المُتَأَلِّفُ المُؤَلَّفُ ، يقالُ: جَسَّمْتُهُ فتَجَسَّمَ فهو جسمٌ ، كما يقالُ: أَلَّفْتُهُ فَتَأَلَّفَ فهو أَلِفٌ.

❊ **فإنْ قالُوا**: إنَّ بِنَاءَ «أَفْعَلَ» قد يَرِدُ علىٰ غيرِ إرادةِ المبالغةِ ، كقولِ القائلِ: اللهُ أَكْبَرُ ، فإنه بمعنىٰ الكبيرِ ، ومنه قولُه تعالىٰ: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] ، بمعنىٰ: هَيِّنٌ عليه.

❊ **قلنا**: هذا خروجٌ عن مَقْصدِنَا ؛ فإِنَّا لم نَقُلْ: إنَّ أَجْسَمَ يُنْبِئُ عن التَّفَاضُلِ لذاتِهِ ولبنائِهِ علىٰ التَّجَرُّدِ ، لَكِنَّا نقولُ: إنهم يُطْلِقُونَهُ علىٰ إرادةِ المبالغةِ ؛ فإنهم إذا رَأَوْا شخصين أحدُهما يَخْتَصُّ بالعَبَالَةِ ، يقولون: «هذا أَجْسَمُ مِن ذاك» ، وهذا ما لا سبيلَ إلىٰ إنكاره. ولا مَخْلَصَ للخَصْمِ منه ـ بتصويرِه بِنَاءً في غيرِ المبالغة ـ بَعْدَمَا وَضَحَ إرادةُ المبالغةِ ، فما نَحْنُ فيه لا يَنْفَعُهُ ولا يَضُرُّنَا[٢].

علىٰ أَنَّا لو رَدَدْنَا[٣] إلىٰ قياسِ الأبنية ، لَمَا كانَ ما قالوهُ مُنَاظِرًا لِمَا أَبْدَيْنَاهُ ؛ فإن «أَفْعَلَ» إذا اسْتُعْمِلَ مع «مِنْ» أَنْبَأَ عن المبالغةِ لا مَحَالَةَ ، ولو قُدِّرَ مَفْصُولًا عن «مِنْ» لانْقَسَمَ بعد ذلك مَذَاهِبُهُ ، والأغلبُ عليه المبالغةُ ، والذي

---

(١) لوروده في كلام العرب ، انظر: جمهرة اللغة لابن دريد ص ٤٧٥.

(٢) في الغنية للشارح ١/٤١١: بعدما وضح إرادة المبالغة فيما نحن فيه.

(٣) أي: رجعنا.

اسْتَدْلَلْنَا به مقرونٌ بـ«مِنْ».

❖ فإنْ قالُوا: لو صَحَّ ما قلتُموهُ، لَصَحَّ إطلاقُ الجسمِ في الجَمَاداتِ صِحَّتَهُ في الحيوانات.

❋ قلنا: لو أَطْلَقَهُ مُطْلِقٌ في الجَمَاداتِ لم يكن مُبْعِدًا.

علىٰ أَنَّا نقولُ: أُصُولُ الاشتقاقاتِ لا يَجِبُ طَرْدُها، وقد يَشُذُّ منها بعضُ المُسَمَّياتِ، وهذا كما أن الدَّابَّةَ مُشْتَقَّةٌ مِن الدَّبِيبِ، فموضوعُ الاشتقاقِ يَتَضَمَّنُ تسميةَ كُلِّ مَنْ دَبَّ ودَرَجَ دَابَّةً، ولَكِنْ غَلَبَ استعمالُ ذلك في بعضِ الأشياء.

علىٰ أن الذي قالوه يَنْعَكِسُ عليهم في اعتبارِ الطُّولِ والعَرْضِ والعُمْقِ؛ فإن هذه الصفاتِ لا تَخْتَصُّ بالحيواناتِ، بل تَتَحَقَّقُ فيها وفي الجماداتِ. ثم لو قال قائلٌ: هذا الجَبَلُ أَجْسَمُ مِن ذلك الجَبَلِ، كما يقولون: أَعْظَمُ منه ـ لم يكن بعيدًا في الاستعمال.

❖ فإنْ قِيلَ: لو كان التعويلُ علىٰ التأليفِ وكثرةِ الأجزاءِ، لكانت الزُّبْرَةُ مِن الحديد ـ أعني: رُمَّانَةَ القَبَّانِ[١] وغيرَها ـ أَجْسَمَ مِن الخَشَبَةِ العريضةِ المُتَخَلِّلَةِ[٢]، ونَحْنُ نَعْلَمُ أن الزُّبْرَةَ مِن الحديدِ لو عُرِضَتْ مع الخَشَبَةِ العريضةِ علىٰ العَرَبِ، لقالوا: إن الخَشَبَةَ أَجْسَمُ مِن الحديدِ.

❋ قلنا: لو عَلِمُوا أن التأليفَ في الحديدِ أَكْثَرُ، لقالوا: إنه أَجْسَمُ. ثم هذا يُنَاقِضُ قولَهم: إن الأَجْسَمَ لا يُطْلَقُ في الجَمَاداتِ.

---

(١) رمانة القبان: ثقل من الحديد ونحوه علىٰ شكل الرمانة، تُحرَّكُ علىٰ قضيب الميزان حتىٰ يعتدل فيقرأ الوزن. انظر: المعجم الوسيط ص٤٠٤.

(٢) في الغنية للشارح ٤١١/١: المتخلخلة.

❊ **فإنْ قالُوا**: لو عَرَضْنا جَوْهَرَيْنِ وثلاثةَ جَواهِرَ مُتَآلِفَةً علىٰ أَهْلِ اللِّسانِ، لَمَا سَمَّوها جِسْمًا؛ إذ الجَسَامَةُ تُنْبِئُ عن الكَثَافَةِ.

❊ **قلنا**: ولو عَرَضْنَا ثمانيةَ أجزاءٍ مُتَآلِفَةً عليهم، لَمَا سَمَّوها أيضًا جِسْمًا، وعند كثيرٍ مِن المعتزلة: أَقَلُّ الجِسْمِ ثمانيةُ أجزاءٍ، وعند بعضِهِم: أَقَلُّهُ أَرْبَعَةُ أجزاءٍ.

ثم نقولُ: نَحْنُ نَتَلَقَّىٰ مِن العَرَبِ معانيَ كلامِها، ولا نُحَكِّمُهم في التعيينِ والتفصيلِ وفيما يَدِقُّ مُدْرَكُهُ، وإذا ثَبَتَ إِنْبَاءُ الجِسْمِ عن التأليفِ حَقَّقْنَاهُ في كُلِّ مُتَأَلِّفٍ، فَهِمَتْهُ العَرَبُ أو جَهِلَتْهُ.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن الطُّولَ لا بُدَّ منه في الجِسْمِ علىٰ مذهبِ الخَصْمِ، ثم يُكْتَفَىٰ في تصويرِ الطَّوِيلِ بِتَرَكُّبِ الجوهرين مِن كلِّ قُطْرٍ، ونحنُ نَعْلَمُ أن ذلك لو عُرِضَ علىٰ العَرَبِ لَمَا سَمَّوهُ طُولًا.

وكذلك الجِسْمُ هو القائمُ بالنفس علىٰ مذهب الكرامية، والجوهرُ قائمٌ بالنفسِ ولا يُسَمِّيهِ أَهْلُ اللِّسَانِ جِسْمًا، ونقولُ لهم: الجِسْمُ ما يَسُوغُ التزايدُ في معناه، وليس كذلك القائمُ بالنفسِ.

❊ **فإنْ قالُوا**: قد يُطْلَقُ الأَجْسَمُ علىٰ القائماتِ بأَنْفُسِها.

❊ **قلنا**: إنما يُطْلَقُ ذلك في حالِ تَأَلُّفِها وتَرَكُّبِها، ولو كان التعويلُ علىٰ القيامِ بالنفسِ دون التأليفِ، لأُطْلِقَ ذلك عليها في حالِ افتراقِها.

ونقولُ للمعتزلةِ أيضًا: لو اسْتَحَقَّ الجِسْمُ هذا الاسمَ بالأبعادِ الثلاثةِ، لَمَا اسْتَحَقَّ الأَجْسَمُ إلا بالزياداتِ الثلاثِ فيها.

فأمَّا الكلامُ على المُجَسِّمَةِ: فَمِمَّا نُفَاتِحُهُم به أن نقولَ: إنْ سَمَّيْتُم[١] الباري تعالى جِسْمًا، وأَثْبَتُّم له حقائقَ الأجسامِ: مِن التركيب، والتأليف، والاختصاص ببعض الأشكال والأقدار ـ فقد تَعَرَّضْتُم لأمرين: إمَّا أن تَنْقُضُوا دِلالةَ حَدَثِ الأجسامِ؛ فإنَّ مَبْنَاهَا على قَبُولِها التأليفَ والمباينةَ ونَحْوِها، وإمَّا أن تَطْرُدُوهَا وتَقْضُوا بقيامِ دِلالةِ الحَدَثِ على كُلِّ جِسْمٍ مُتَأَلِّفٍ، وكِلا الأمرين خروجٌ عن الدِّينِ.

ومَنْ زَعَمَ منهم: (٥٤/ف) أنه لا يُثْبِتُ لله تعالى أحكامَ الأجسامِ، والمَعْنِيُّ بتسميتِهِ جِسْمًا: الدِّلالةُ على وجودِهِ وقِيَامِهِ بالنفس وقَبُولِهِ الصفات ـ فهو في ذلك مُتَحَكِّمٌ، وسَنَدُلُّ على فسادِ هذا القولِ فيما بَعْدُ، إنْ شاءَ اللهُ.

فأمَّا الرَّدُّ على مَنْ وَافَقَ في المعنى وأَثْبَتَ للهِ تعالى حقائقَ الأجسامِ: ففيما أَشَرْنَا إليه مَقْنَعٌ.

وإنْ أَرَدْتَ بَسْطَ القولِ فيه؛ فَقُلْ: لو تَركَّبَ القديمُ مِنْ جُزْأَيْنِ فَصَاعِدًا، لم تَخْلُ القدرةُ والعِلْمُ والحياةُ وسائرُ الصفاتِ: إمَّا أن تقومَ بكلِّ جُزْءٍ، وإمَّا أن تقومَ بواحدٍ مِن الأجزاءِ المُتَأَلِّفَةِ، وإمَّا أن تقومَ كلُّ صفةٍ بجميعِ الأجزاءِ، ونَفْرِضُ الكلامَ في الصفةِ الواحدةِ.

فإنْ قال الخصمُ: «تقومُ بكلِّ جزءٍ قدرةٌ»؛ فيلزمُ منه: أن يكونَ كلُّ جُزْءٍ مُخْتَرِعًا، وفيه تصريحٌ بإثباتِ إلهين أو آلهةٍ؛ فإن الذي يُحِيلُ إثباتَ قَدِيمَيْنِ مُخْتَرِعَيْنِ مُنْفَصِلَيْنِ يَمْنَعُ ويُحِيلُ ذلك، ويقومُ واضحُ الدليلِ على استحالتِهِ لو كانا مُتَّصِلَيْنِ، ودِلالةُ التَّمَانُعِ تَطَّرِدُ في البابين.

(١) في الأصل: تسميتكم. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص٤٣.

وإنْ زَعَمَ: «أن القدرةَ تقومُ ببعضِ الأجزاء»؛ فيلزمُ منه: تخصيصُ ذلك الجزءِ بكونِهِ مُقْتَدِرًا خَالِقًا، ثم إذا خَلا باقي الأجزاء عن القدرةِ وَجَبَ أن يَتَّصِفَ بِضِدِّهَا، وفي ذلك إثباتُ قديمٍ قادرٍ، مع إثباتِ قُدَمَاءَ غيرِ قادرين وغيرِ صفاتٍ للقادر القديم، وذلك تَحَكُّمٌ لا دليلَ عليه. ثم ليسَ بعضُ الأجزاءِ باختصاصِ القُدْرَةِ به أَوْلَىٰ مِنْ بَعْضٍ.

وإنْ قال الخَصْمُ: «تقومُ القدرةُ وَحْدَها بجميعِ الأجزاء»؛ كان مُحَالًا؛ فإن الواحدَ لا يَنْقَسِمُ علىٰ ذواتٍ قائماتٍ بأنفسها، ولو قامَ الواحدُ باثنين والذي قامَ بأحدِهما هو الذي قامَ بالآخرِ؛ لَلَزِمَ اتحادُ الاثنين أو تَعَدُّدُ الواحدِ.

❊ **وإنْ قالَ الخَصْمُ**: ما المانعُ مِن قيامِ القدرةِ ببعض الأجزاء، ورجوعِ الحكمِ منها إلىٰ جميع الأجزاء؟

❊ **قلنا**: لا مَعْنَىٰ للحكمِ الحقيقي لذاتٍ مِن مَعْنًىٰ إلا اختصاصُ المعنىٰ به، وقد ذكرنا استحالةَ قيامِ الواحد باثنين؛ فلا معنىٰ لإطلاقِ الاسمِ علىٰ الجُمْلَةِ إلا تَوَسُّعًا ومَجَازًا[1].

ومِمَّا نَتَمَسَّكُ به: أن نقولَ: لو جازَ أن يكونَ القديمُ محدودًا، فلا يخلو: [إما][2] أن تَثْبُتَ له جميعُ الحدودِ علىٰ تَنَاقُضِها، وذلك مُحَالٌ؛ فإن منها القِصَرَ والطُّولَ والتَّرْبِيعَ والتَّسْطِيحَ وغيرَ ذلك. وليس بعضُ الحدودِ أَوْلَىٰ مِن بعض[3].

---

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ٣٧): والأصحاب إنما ذكروا هذه الطريقة في الموجود القابل للتأليف تقديرًا، ويتعالىٰ الإله عن قبول التأليف وعن أن يكون جزءًا أو جملة؛ إذ لا كيف له ولا مائية له.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤١٣.

(٣) كذا العبارة في الأصل والغنية للشارح، ولعل حق العبارة أن تكون هكذا: «وإما أن تثبت له بعض الحدود، وليس بعض الحدود أولىٰ من بعض».

وبِمِثْلِ هذه الطريقةِ نُوضِحُ استحالةَ اللَّوْنِ والكَوْنِ والصَّوْتِ عليه سبحانه ؛ إذ كلُّ واحدٍ مِن هذه الأجناسِ يشتملُ على أنواعٍ لها حكمُ الاختلافِ ، وليس بعضُها أَوْلَىٰ مِنْ بعضٍ ، وتَجْرِي هذه الطريقةُ في جملةِ الأعراضِ .

❊ فإنْ قالُوا: ما ذَكَرْتُمُوهُ يَنْعَكِسُ عليكم في صفاتِ الإلهِ سبحانه ؛ فإن الحَيَّ يجوزُ أن يَخْتَصَّ بالقدرةِ وضِدِّها وبالعلمِ وضِدِّهِ ، وفي الاختصاصِ بأحدِ الضِّدَّيْنِ افتقارٌ إلى المُخَصِّصِ .

❊ قلنا: صفاتُ الإلهِ سُبْحَانَهُ واجبةُ الثبوتِ[1] وتَقْتَضِيهَا الأفعالُ ؛ فلم يَتَقَابَلْ في آحادِها الجائزان[2] ، وليس كذلك الحُدُودُ والأَقْدَارُ والأَشْكَالُ ؛ فإن الفِعْلَ لا يَدُلُّ عليها ولا على واحدٍ منها على الخصوصِ ، بل لا شيءَ منها إلا ويجوزُ انتفاؤُهُ بِبَدَلٍ ، ولو كان واجِبًا لاستحالَ انتفاؤُهُ بِبَدَلٍ . وكذلك ليسَ في تقديرِ انتفائِهِ[3] ثبوتُ نَقِيصَةٍ للقديمِ سبحانه أو رَدٌّ لِنَصٍّ مقطوعٍ به مِن جهةِ السَّمْعِ ؛ فاستبانَ الفَرْقُ بين الصفاتِ الواجبةِ للقديم سبحانه وبين الحدودِ الجائزةِ والأعراضِ الطارئةِ ، كالأكوانِ ونحوِها .

فإنْ فَرَضُوا الكلامَ في مُتَعَلَّقَاتِ الصِّفَاتِ واختصاصِ بَعْضِها بالوقوعِ دون بَعْضٍ ، مع أن الجوازَ شاملٌ للآحَادِ على البَدَلِ ـ فالكلامُ فيه يَطُولُ ، وقد اسْتَقْصَيْنَاهُ في كتابِ «التلخيص» .

ويَئُولُ حاصلُ القولِ فيه: إلى أنه لا فَرْقَ بينِ قولِ القائل: لِمَ كانَ العِلْمُ

---

(١) في الغنية للشارح ٤١٤/١ : واجبة الذات .

(٢) وهما: الوجود والعدم أو الثبوت والانتفاء .

(٣) أي: الجائز . وفي الغنية للشارح ٤١٤/١ : «وكذلك في انتفائه ثبوت...» ، وعلى هذا فالضمير في قوله: «انتفائه» يرجع إلى الواجب .

الأَزَلِيُّ عِلْمًا بوجودِ العالَمِ في وَقْتِ وجودِهِ؟ وبين قوله: لِمَ كانَ وجودُ الإلهِ سبحانه أَوْلَىٰ مِن عَدَمِهِ؟ ولِمَ كانَ اللهُ تعالىٰ موجودًا؟ فهذا وأَمْثَالُهُ مِمَّا لا يُطْلَبُ له عِلَّةٌ؛ قال ﷺ: (ما أَصَابَكَ لم يَكُنْ لِيُخْطِئَكَ، وما أَخْطَأَكَ لم يَكُنْ لِيُصِيبَكَ، قُضِيَ القَضَاءُ وجَفَّ الأقلامُ)[١].

وقد اسْتَدَلَّ بعضُ الأصحابِ بأنْ قالَ: كلُّ وَصْفٍ صَحَّ أَصْلُهُ، ومنه مبالغةٌ مستعملةٌ، وَجَبَتِ المبالغةُ فيه للقديمِ تعالىٰ كما وَجَبَ أَصْلُهُ، كما قلنا في القادرِ والعالِمِ، ولا يَرِدُ عليهما الموجودُ والحَيُّ؛ إذ ليس منهما لفظةٌ مستعملةٌ في المبالغةِ. ومِن الجِسْمِ لَفْظٌ مُسْتَعْمَلٌ في المبالغةِ كالجَسِيمِ والأَجْسَمِ، وأَجْمَعُوا علىٰ أن القديمَ لا يجوزُ وَصْفُهُ بالجَسِيمِ والأَجْسَمِ.

❊ فإن قالوا: معنىٰ المبالغةِ في هذا الاسمِ لله تعالىٰ: أنه يُلاقِي أجسامًا كثيرةً مِن جهةٍ واحدةٍ، بخلافِ الأجسامِ الصِّغَارِ.

❊ قلنا: فعلىٰ هذا لا جَسِيمَ ولا أَجْسَمَ إلا اللهُ تعالىٰ، وهذان قولانِ مُتَنَاقِضَانِ، فَمَنْ قالَ: «إنه جسمٌ»، ولا يُجَوِّزُ وَصْفَهُ بالجَسِيمِ والأَجْسَمِ؛ فقد خَالَفَ أَهْلَ اللسانِ.

❊ فإنْ قالُوا: لم نَجِدْ في الشاهدِ فَاعِلًا إلا جِسْمًا، كما لم نَجِدْ فَاعِلًا إلا موجودًا حَيًّا، ثم بَحَثْنَا عن أَوْصَافِ الفَاعِلِينَ، فَلَمْ نَجِدْ مُقْتَضِيًا لذلك إلا كَوْنُهُ فاعلًا؛ فَقَضَيْنَا بذلك، وطَرَدْنَاهُ في كلِّ فاعلٍ، والرَّبُّ تعالىٰ فاعِلٌ؛ فَيَجِبُ أن يكونَ جِسْمًا، كما يَجِبُ كَوْنُهُ حَيًّا وموجودًا.

❊ قلنا: إنْ عَنَيْتُم بكونِ الفاعلِ جِسْمًا: كَوْنَهُ موجودًا أو قائمًا بالنفس أو

---

(١) رواه أبو داود برقم: (٤٦٩٩)، وابن ماجه برقم: (٧٧)، من دون قوله ﷺ: (قضي القضاء وجف الأقلام)، فقد رواه البيهقي في الجامع لشعب الإيمان برقم: (١٩٢).

موصوفًا بالصفات، فأنتم مُسَاعَدُونَ مِن خصومِكم على المعنى دونَ إطلاق اللفظِ. وإنْ عَنَيْتُم بكونِهِ جِسْمًا: أن يكونَ مُتَأَلِّفًا مُتَرَكِّبًا، فهذا مِمَّا لا يَقْتَضِيهِ الفِعْلُ قَطْعًا. وإذا حَرَّكَ المُحَرِّكُ يَدَهُ على اقتدارٍ، فَلَسْنَا نقولُ: إنَّ الحركاتِ صَدَرَتْ مِن جُمْلَةِ اليَدِ، بل صَدَرَتْ مِن كلِّ جُزْءٍ مِن أجزائِها حركةٌ اخْتُصَّ ذلك باكتسابِها؛ فاستبانَ بذلك أن ما ادَّعَوْهُ في الشاهدِ فَهُمْ عنه ممنوعون.

على أَنَّا نقولُ: لا فاعلَ مُخْتَرِعٌ إلا اللهُ تعالى.

وإنْ سَلَّمْنَا لهم جَدَلًا ما ادَّعَوْهُ شاهدًا، مِن أنهم لم يُشَاهِدُوا فَاعِلًا إلا جِسْمًا، فلا مُسْتَرْوَحَ لهم فيه، بل عليهم إقامةُ الدليلِ على أنه إنما كانَ جِسْمًا؛ مِنْ حَيْثُ كانَ فاعلًا، ولا سبيلَ لهم إلى ذلك، وأَقْصَى ما تَمَسَّكُوا به رَدُّ الغائبِ إلى الشاهدِ مِنْ غيرِ تحقيقِ جَمْعٍ بينهما.

والمُتَمَسِّكُ بهذه الطريقةِ تَجُرُّهُ إلى الدَّهْرِ والإلحادِ؛ ولو قالَ قائلٌ: لم نَعْقِلْ فاعلًا إلا حادثًا ذكرًا أو أنثى، أو قال: لم نُشَاهِدْ بَشَرًا إلا مِن نُطْفَةٍ، ولا نُطْفَةَ إلا مِن بَشَرٍ[1].

ثم كلُّ ما ألزمونا في الجِسْمِ يَلْزَمُهم في الجَسَدِ والشَّخْصِ؛ مِنْ حَيْثُ لم يُشَاهِدُوا فاعِلًا مُكْتَسِبًا يَفْعَلُ بأَدَاةٍ وآلةٍ وجوارحَ واعتمادٍ إلا جِسْمًا أو شَخْصًا.

وأمَّا استشهادُهم بالوجودِ والحَيِّ فباطلٌ؛ فإنَّا لم نَتَوَصَّلْ إلى العِلْمِ بوجودِ الإلهِ تعالى؛ مِن حَيْثُ وَجَبَ للفاعل مِنَّا الوجودُ، بل أَثْبَتْنَا ذلك بِطُرُقٍ

(١) كذا العبارة في الأصل من غير بيان جواب الشرط، وأصل الكلام مأخوذ من الشامل لإمام الحرمين ص٤٢٠، وعبارته هناك وفيها بيان جواب الشرط: «إذ لو قال قائل: لم نعقل فاعلًا محسوسًا إلا حادثًا، فيجب طرد ذلك، أو قال قائل: لم نشاهد بشرًا إلا من نطفة ولا نطفة إلا من بشر، فيلزم القضاء بذلك إلى غير أول».

أَوْضَحْنَاهَا، وسَنُوضِحُها إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ في الصفاتِ؛ مِنْ حَيْثُ إن الصُّنْعَ كما يَدُلُّ علىٰ الصانعِ يَدُلُّ علىٰ وجودِهِ؛ إذ العَدَمُ نَفْيٌ مَحْضٌ، وحُكْمُ الشَّرْطِ والعِلَّةِ والحقيقةِ والدليلِ لا يختلفُ شاهدًا وغائبًا.

ومِمَّا يَجِبُ التَّنَبُّهُ له: أَنَّا لا نُسَلِّمُ للمخالفين أَنَّا إنما[1] نَتَوَصَّلُ إلىٰ العِلْمِ بكونِ القديمِ فاعلًا؛ بِكَوْنِنَا فَاعِلِينَ، بل إذا ثَبَتَ جوازُ الفعلِ، واستبانَ استحالةُ وقوعِهِ بنفسه ـ ثَبَتَ افتقارُهُ إلىٰ فاعلٍ مُخَصِّصٍ.

* ومِمَّا تَمَسَّكُوا به: أنْ قالوا: إذا قلتُم: إن القديمَ سبحانه أَحَدِيُّ الذاتِ بلا انقسامٍ؛ فيلزمُ منه أن يكونَ أَصْغَرَ الأشياءِ وأَقَلَّها، وذلك هو الجوهرُ.

* قلنا: لو كانَ ذا حَجْمٍ وجُثَّةٍ واختصاصٍ بجهةٍ مع استحالةِ (٥٥/ف) التَّجَزُّؤِ، لَلَزِمَ ما قلتُم، وهو عَيْنُ مَذْهَبِكم. ثم إنكم حَاوَلْتُم دَفْعَ الإلزاماتِ والمُطَالَبَاتِ، ورُمْتُم فَصْلًا بينه وبين الأجزاءِ الصِّغَارِ بعُذْرٍ وَاهٍ؛ حَيْثُ قلتُم: إنه عظيمٌ، علىٰ معنىٰ: أنه يُلاقِي مع وَحْدَتِهِ جُمْلَةَ العَرْشِ، وقد أَبْطَلْنَا عليكم ذلك.

ونَحْنُ نقولُ: لو كان القديمُ سبحانه جِسْمًا، لكانَ لَطِيفًا رقيقًا أو كثيفًا، والجسمُ لا يَخْرُجُ عن أحدِ الأمرين، ولَوَجَبَ أن يَشْغَلَ حَيِّزًا واحدًا أو أكثرَ منه، أو يكونَ ذاهبًا في الجهاتِ.

وقد زَعَمَ بعضُ المُجَسِّمَةِ: أن القديمَ سبحانه جِسْمٌ واحدٌ، هو أَكْبَرُ مِن غيرِه مِن الأجسامِ، وقد امتلأَ العَرْشُ به.

وقال هِشَامُ بنُ الحَكَمِ: إنه سبحانه نُورٌ علىٰ هيئةِ البِلَّوْرِ الصافي. وله

---

(١) في الأصل: لم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/ ٤١٦.

مَقَالاتٌ في الجسمِ، فقال مَرَّةً: إنه كالسَّبِيكَةِ البيضاءِ، وإنه سبعةُ أَشْبَارٍ بِشِبْرِ نَفْسِهِ، وله صورةٌ. وقال مَرَّةً: إنه جِسْمٌ لا كالأَجْسَامِ.

وقال كثيرٌ منهم: إنه على صورةِ الإنسانِ، له جوارحُ وأعضاءٌ.

تعالى اللهُ عن هذه المقالاتِ عُلُوًّا كبيرًا.

وقد أَوْضَحْنَا فيما تَقَدَّمَ: أن الذي لا حَدَّ له ولا نهايةَ، يستحيلُ تَصَوُّرُهُ في الوَهْمِ، والذي لا مِثْلَ له لا يَتَمَثَّلُ في الفِكْرِ، وقد قالَ ﷺ: (لا فِكْرَةَ في الربِّ)، والذي هو مدلولُ العقلِ لا يَتَطَرَّقُ إلى ذاتِهِ تقديرُ الأوهامِ.

ورَوَى الضَّحَّاكُ عن ابنِ عَبَّاسٍ قالَ في قولِه تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١]: «حَيْثُ وَصَفُوهُ بالأصابعِ والأعضاءِ والصورةِ، وهم اليهودُ». ورُوِيَ عن الحَسَنِ أنه قالَ في تأويلِ قولِ النبي ﷺ: (أَشَدُّ الناسِ عذابًا المُصَوِّرُونَ)[1] قال: «هم الذين صَوَّرُوا اللهَ تعالى بقلوبهم».

فهذه جُمَلٌ مُقْنِعَةٌ على مَنْ أَثْبَتَ للهِ تعالى حقائقَ الأجسامِ.

فأمَّا الكلامُ على مَنْ زَعَمَ: «أن معنى كَوْنِهِ جِسْمًا: قيامُه بالنفسِ أو وجودُهُ وقَبُولُهُ للصفاتِ» ـ فنقولُ لهم: إنْ عَنَيْتُم بالقيامِ بالنفس: اختصاصَهُ ببعضِ الجهات، فقد أَبْطَلْنَاهُ، وإنْ عَنَيْتُم به: وجودَهُ واتصافَهُ بالصفات، فَلِمَ تَحَكَّمْتُم بتسميةِ القديمِ بصفةٍ أو باسمٍ يُنْبِئُ عَمَّا يستحيلُ في حَقِّهِ، مِنْ غيرِ توقيفٍ مِن الشارعِ؟! وما الفَصْلُ بين تسميتِهِ جِسْمًا وبين تسميتِهِ جَسَدًا وشَخْصًا، على معنى: أنه موجودٌ مُسْتَغْنٍ عن المحلِّ موصوفٌ بالصفاتِ؟!

❊ فإنْ قالُوا: وَرَدَ الشَّرْعُ بتسميتِهِ نَفْسًا في قولِهِ تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ

---

(١) رواه البخاري برقم: (٥٩٥٠)، ومسلم برقم: (٢١٠٩).

ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، وقولِهِ تعالىٰ: ﴿وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ﴾ [المائدة: ١١٦]؛ فلا يَبْعُدُ أيضًا تسميتُهُ جِسْمًا.

* قلنا: لا يَسُوغُ القياسُ في أسماءِ اللهِ تعالىٰ، ولو سَاغَ ذلك لَسَاغَ مِثْلُهُ في الجَسَدِ، وقد عَلِمْنَا أن «السَّخِيَّ» بمعنىٰ «الجَوادِ»، ثم لا يجوزُ أن يُسَمَّىٰ سَخِيًّا؛ قياسًا علىٰ الجَوَادِ. ثم النَّفْسُ قد يُرَادُ به الوجودُ والحقيقةُ، فيقالُ: نَفْسُ العَرَضِ ونَفْسُ العِلْمِ والعِلْمُ نَفْسُهُ. ولا يقالُ: جِسْمُ العَرَضِ وجِسْمُ العِلْمِ. ثم الأَصْلُ: اتِّبَاعُ الشَّرْعِ.

واعلم: أن حاصلَ مذهبِ الكَرَّامِيَّةِ[١] في تسميتهم القديمَ سبحانه جِسْمًا: يَرْجِعُ إلىٰ إثباتِ الحَجْمِ والجُثَّةِ؛ فإنهم قالوا: «لا موجودَ إلا جِسْمٌ وعَرَضٌ»، ثم فَسَّرُوا الجِسْمَ بالقائمِ بالنَّفْسِ القابلِ للصفات، ثم قالوا: «القائمُ بالنفس مِن ضرورتِهِ: أن يكونَ مُنْفَرِدًا ومُخْتَصًّا بجهةٍ»، ثم لا يَخْتَصُّ بالجهةِ وقَبُولِ الصفاتِ والحوادثِ إلا حَجْمٌ.

ثم منهم مَنْ أَثْبَتَ له حَدًّا واحدًا، ومنهم مَنْ أَثْبَتَ له الحدودَ.

ولَمَّا عَظُمَ عليهم هذه الإلزاماتُ؛ رَامُوا لأنفسِهم مَخْلَصًا فقالوا: «إنه عظيمٌ»، ثم فَسَّرُوا عَظَمَتَهُ بما لا يُعْقَلُ.

وكلُّ ذلك خَبْطٌ وتخليطٌ؛ وكلُّ ما له حَجْمٌ فلا يُعْقَلُ وجودُهُ إلا في مكانٍ أو تقديرِ مكانٍ، وكلُّ مَنْ كانَ في مكانٍ أو جهةٍ، فإنه في حُكْمِ المُمَاسِّ لمكانِه وجهتِه، والتقديرُ كالتحقيقِ، وكلُّ ما شَارَكَ الجوهرَ في خَاصِّ وَصْفِهِ شَارَكَهُ في حُكْمِهِ، فهذا سِرُّ البابِ، ونَعُوذُ باللهِ مِن تَحَيُّرِه[٢].

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٤١٢: أو أكثرهم.

(٢) كذا في الأصل، ولعلها: تحييره.

فأَمَّا نَحْنُ فَأَقْصَىٰ ما يُطَالِبُونَنَا في هذا البابِ: أن يَقُولُوا: إذا لم يُمْكِنْكُم الإشارةُ إلىٰ ذاتِهِ وإلىٰ جِهَتِهِ؛ فقد خَرَجَ عن كَوْنِهِ معقولًا.

* **قلنا:** لم يَخْرُجْ عن كَوْنِهِ معقولًا بالدليل، ولكنه يَخْرُجُ عن كونِهِ مُتَصَوَّرًا في الأَوْهَامِ، وهذا ما نَعْتَقِدُهُ ونَدِينُ اللهَ تعالىٰ به؛ فإِنَّا إنما نَتَوَصَّلُ إلىٰ معرفتِهِ سبحانه بأفعالِهِ وآياتِهِ التي أَقَامَها علىٰ إلهيته، كما تلوناها في صَدْرِ الكتابِ ونَبَّهْنَا عليه، ونَجْعَلُ قُدْوَتَنا في ذلك الخليلَ وموسىٰ وغيرَهما مِن الأنبياء عليهم السلام.

وقد قال الخليلُ: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، وأَمَرَ نَبِيُّنا ﷺ أن نَفْتَتِحَ الصلاةَ بذلك، ثم قالَ سبحانه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وقال موسىٰ عليه السلام: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقال له فِرْعَونُ: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [الشعراء: ٢٣ ـ ٢٤] الآياتِ.

وإذا كان المُوصِلُ إلىٰ معرفتِهِ سبحانه أَفْعَالَهُ؛ فكلُّ ما يَدُلُّ الفِعْلُ لأَجْلِهِ علىٰ الإلهِ سبحانه ـ مِن: التقديرِ والاختصاصِ بالصفاتِ الجائزة ـ يَجِبُ تقديسُ الربِّ سبحانه عنه؛ فَيَتَعَيَّنُ كَوْنُهُ مُخَالِفًا لأفعالِهِ، وهي: الجواهرُ والأعراضُ؛ فانْفَرَدَ بجَلالِهِ وعِزَّتِهِ عن خصائصِ الجواهر والأعراض، وإذا كانَ كذلك فلا تَتَطَرَّقُ إليه الأوهامُ والأفكارُ.

* **فإنْ قِيلَ:** الإلهُ سبحانه هل يُدْرَكُ بالعقلِ؟ فإنْ قلتُم: «لا»، فكَيْفَ نَعْبُدُ مَنْ لا يُدْرَكُ بالعقل؟! وإنْ قلتُم: «إنه مُدْرَكٌ»، فإنما يُدْرَكُ الشيءُ بِحَدِّهِ، وما لا يُعْرَفُ له حَدٌّ يُدْرَكُ به فهو معدومٌ!!

* قلنا: إنما يُدْرَكُ بالحَدِّ الأجسامُ، والرَّبُّ تعالىٰ ليس بجسمٍ، ولا يُوصَفُ بكيفيةٍ ولا مَائِيَّةٍ ولا كَمِّيَّةٍ، وهو مُشَارٌ إليه بالهُوِيَّةِ التي بَايَنَ بها سائرَ الهُوِيَّاتِ.

هذا جوابُ الفلاسفةِ عن هذا السؤال.

وجوابُنا عنه: أنه يُدْرَكُ بأدلةِ العقولِ، وأنه مُبْدِعُ الكائناتِ، ليس كمِثْلِهِ شيءٌ.



بَابٌ
يَشْتَمِلُ على فُصُولٍ مِن الأَكْوَانِ

قال أصحابُنا: الكَوْنُ: ما يُخَصِّصُ الجوهرَ بمكانٍ أو تقديرِ مكانٍ.

وقال الإمامُ: هو: ما يُخَصِّصُ الجوهرَ بحيِّزٍ.

ويَنْدَرِجُ تَحْتَ لَفْظِ «الكون»: الحركةُ والسكونُ والاجتماعُ والافتراقُ، وفي المُمَاسَّةِ كلامٌ، سيأتي إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ.

وقد أَقَمْنَا الدِّلالَةَ علىٰ إثباتِ الأكوانِ بما فيه مَقْنَعٌ.

وهذا الضَّرْبُ مِن الأعراضِ يُسَمَّىٰ أَكْوَانًا لُغَةً واشتقاقًا؛ فإن العربَ تقولُ: «كان زيدٌ في الدَّارِ، وهو كائنٌ في الدَّارِ»، يَعْنُونَ به: اختصاصَهُ بالدَّارِ، وكذلك إذا نَفَوا كَوْنَهُ في الدَّارِ، فالنَّفْيُ يَرْجِعُ إلىٰ عَدَمِ كَوْنِهِ فيها لا إلىٰ ذاتِهِ؛ إذ يستحيلُ انتفاءُ ذاتِهِ مع وجودِها؛ فَوَضَحَ بما ذكرناهُ: جَرَيانُ الكَوْنِ بمعنىٰ الاختصاصِ بالأماكنِ والجهاتِ في لُغَةِ العَرَبِ.

والأستاذُ أبو إسحاقَ ربما يُطْلِقُ لَفْظَ «الكون» علىٰ سائرِ المعاني والأعراض، فيقولُ: «الأعراضُ أكوانٌ لأنفسِها، أعراضٌ وصفاتٌ لِمَحَالِّها»؛ وكأنه رَدَّ هذا الاسمَ إلىٰ معنىٰ الكَيْنُونَةِ والوجودِ(١).

وصارَ بعضُ المعتزلةِ إلىٰ أن الكَوْنَ يُغَايِرُ الحركةَ والسكونَ والاجتماعَ

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص٤٢٧.

والافتراقَ والمُمَاسَّةَ.

وحقيقةُ هذا المذهبِ: أن الجوهرَ يَخْتَصُّ بالمكانِ؛ لِكَوْنٍ يُخَصِّصُهُ به، ثم تَطْرَأُ عليه الحركةُ والسكونُ وغيرُهما مِن الأكوانِ.

وهذا الذي قَالَهُ[1] ليس بشيءٍ، ومَضْمُونُهُ يُفْضِي إلىٰ خَلْطِ العِلَلِ بما يُتَوَقَّعُ مِن المعاني المقترنةِ بها؛ حتىٰ يُقَالَ: ليس العِلْمُ اعتقادًا للشيءِ علىٰ ما هو به مع سكونِ النَّفْسِ إلىٰ المُعْتَقَدِ، وإنما هو معنىٰ زائدٌ عليه.

ومِمَّا يُوَضِّحُ الردَّ علىٰ هؤلاءِ: أن يُقَالَ: إذا زالَ الجوهرُ مِن مكانٍ إلىٰ مكانٍ، فما معنىٰ زوالِهِ؟ وما المَعْنِيُّ بانتقالِهِ؟ فإنْ قالُوا: «المَعْنِيُّ به: خروجُهُ عن المكانِ الأَوَّلِ»، رُوجِعُوا[2] في ذلك؛ حتىٰ يُفْصِحُوا بأنه دخولٌ في المكانِ الثاني؛ إذ كُلُّ دخولٍ خروجٌ بالإجماعِ، ثم لا معنىٰ للدخولِ في المكانِ الثاني إلا الكَوْنُ فيه بَعْدَ الكَوْنِ في غيره؛ فَوَضَحَ بذلك: انصرافُ الحركةِ إلىٰ نَفْسِ الكَوْنِ في المكانِ الثاني؛ فإذًا ثَبَتَ أنها كَوْنٌ فيه.

فإنْ أَثْبَتَ الخَصْمُ مع ما قَرَّرْنَاهُ كَوْنًا آخَرَ؛ فقد اعْتَرَفَ بِكَوْنِ الحركةِ كَوْنًا، وادَّعَىٰ بعد ذلك كَوْنًا آخَرَ، وليس ادِّعَاءُ كَوْنٍ ثانٍ (٥٦/ف) أَوْلَىٰ مِمَّنْ يَدَّعِي كَوْنًا ثالثًا ورابعًا.

❊ **فإنْ قِيلَ**: الجوهرُ في حالِ حدوثِهِ كائنٌ، وليس بمتحرِّكٍ ولا ساكنٍ، وكذلك الجوهرُ الفَرْدُ ليس فيه اجتماعٌ ولا افتراقٌ.

❊ **قلنا**: اختلفَ العلماءُ في: أن اللُّبْثَ هل هو شَرْطٌ في السكونِ أم لا؟

---

(١) الضمير يرجع إلىٰ بعض المعتزلة.

(٢) في الأصل: ورجوعه. والتصحيح من الشامل للجويني ص٤٣١.

والصحيحُ مِن المذهبِ: أنه ليس بشَرْطٍ فيه، والجوهرُ في حالِ حدوثِهِ ساكنٌ.

وقال بعضُهم: اللُّبْثُ شَرْطٌ فيه. وهو مذهبُ المعتزلةِ.

والدليلُ على الأَصَحِّ: أن الجوهرَ إذا بَقِيَ في حَيِّزِهِ الأَوَّلِ، والأكوانُ تَتَجَدَّدُ عليه مِن حَيْثُ استحالَ بقاؤُها[1]، فالكونُ الثاني مِنْ جِنْسِ الكونِ الأَوَّلِ؛ فإن خَاصِيَّةَ الكَوْنِ إيجابُه تَخَصُّصَ الجوهرِ بمكانٍ أو تقديرِ مكانٍ، وإذا أَوْجَبَ الكونُ الثاني مِن تَخَصُّصِ الجوهرِ ما أَوْجَبَهُ الأَوَّلُ؛ فقد ثَبَتَ أنهما مُتَمَاثِلانِ، ثم الكونُ الثاني سكونٌ؛ فكذلك الأولُ.

❊ **فإنْ قالُوا**: السكونُ يَتَضَمَّنُ لُبْثًا، ولا يَتَحَقَّقُ اللُّبْثُ في الحالةِ الواحدةِ.

❊ **قلنا لهذا القائلِ**: لو شَرَطْنَا في تثبيتِ السكون لُبْثًا، لَمَا تُصُوِّرَ سكونٌ أصلًا؛ إذ السكونُ عَرَضٌ، والعَرَضُ يستحيلُ بَقَاؤُهُ، فما مِنْ كَوْنٍ إلا ويُوجَدُ دائمًا[2]، بل يُوجَدُ ويُعْدَمُ كما وُجِدَ؛ فينبغي أن لا يَصِفَ كَوْنًا بأنه سكونٌ، أو يَزْعُمُ بأن السكونَ اسمٌ ينطلقُ على كَوْنَيْنِ مُتَعَاقِبَيْنِ مُلاقَيْ وقتينِ؛ فلا يَرْجِعُ السكونُ إلى وقتٍ واحدٍ، وهذا لم يَصِرْ إليه صائرٌ.

❊ **والذي يُحَقِّقُ ما قلناهُ**: أن الجوهرَ إذا زالَ عن مكانِهِ الأَوَّلِ إلى الثاني، فقد قال أهلُ التحقيق: إن نَفْسَ حركتِهِ إلى المكان الثاني سكونٌ، ومعلومٌ أنه لم يَدُمْ كونُهُ في المكان الثاني في أَوَّلِ حالِ حُصُولِهِ، وسُمِّيَ مع ذلك سكونًا.

---

(١) زاد الجويني في الشامل ص٤٣٢: فإذا ثبت في الحالة الثانية كون، والجوهر مستقر في حيزه الأول.

(٢) كذا العبارة في الأصل، وهي كذلك في الشامل للجويني ص٤٣٢. ولعل المناسب أن تكون هكذا: فما من كون يوجد دائمًا.

ثم قالوا بَانِينَ على هذا: كلُّ حركةٍ سكونٌ، وليس كلُّ سكونٍ حركةً؛ فالكونُ الأَوَّلُ في المكانِ الثاني حركةٌ عن الأول سكونٌ في الثاني، والكونُ الثاني في المكانِ الثاني سكونٌ وليس بحركةٍ.

* فإنْ قالَ قائلٌ: الحركةُ تُضَادُّ السكونَ، فكيفَ حَكَمْتُم باتِّحَادِهما؟

* قلنا: لا يُقَالُ: إن الحركةَ تُضَادُّ السكونَ على الإطلاقِ، لكن يُقَالُ: الحركةُ عن المكانِ تُضَادُّ السكونَ فيه، والحركةُ إلى المكانِ لا تُضَادُّ السكونَ فيه.

وقال بَعْضُ الأصحابِ: الكَوْنُ الأَوَّلُ في المكانِ الثاني ليس بسكونٍ، وإنما هو حركةٌ، والكَوْنُ الثاني في المكانِ الثاني ـ إنْ لَبِثَ الجوهرُ فيه ـ هو السكونُ.

واسْتَدَلَّ بأنْ قالَ: الجوهرُ إذا مَرَّ مُتَحَرِّكًا في جهةٍ على أَوْحَى ما يُقَدَّرُ، فلم تُوجَدْ منه الأكوانُ في كلِّ مكانٍ؛ فيلزمْ أن يقالَ: «كُلُّها سَكَنَاتٌ، والجوهرُ ساكنٌ في مروره»، وهذا خلافُ المعقولِ؛ إذ التفرقةُ مُدْرَكَةٌ بين الحركة والسكون، كما أنها معلومةٌ بين كلِّ مختلفين.

قالَ الشيخُ الإمامُ: وهؤلاءِ افترقُوا: فصارَ بعضُهم إلى مَنْعِ إطلاقِ اسم السكونِ على الكَوْنِ الأَوَّلِ في المكانِ الثاني، مع الاعترافِ بأن الكَوْنَ الأَوَّلَ مِثْلُ الكَوْنِ الثاني. وصارَ آخرون إلى أن الكَوْنَ الأَوَّلَ المُسَمَّى بأنه حركةٌ، يُخَالِفُ الكَوْنَ الثاني المُسَمَّى بأنه سكونٌ.

فَمَنِ اعترفَ بتماثلِ الكونين؛ فلا يَظْهَرُ معه اختلافٌ في المعنى، ومَنْ زَعَمَ أنهما مختلفان؛ فلا محصولَ لهذا الكلام؛ فإن الكَوْنَ الأَوَّلَ أَوْجَبَ

اختصاصَ الجوهرِ بالمكانِ الثاني، كما أَوْجَبَ الكَوْنَ الثاني. ووَجْهُ اختصاصِه في الحالةِ الثانيةِ كَوَجْهِ اختصاصِه في الحالةِ الأولىٰ، ولو جازَ تقديرُ الفَرْقِ بين الحالةِ الأُولَىٰ والثانيةِ، جازَ الفَرْقُ بين الثانيةِ والثالثةِ؛ فإن الأكوانَ متجددةٌ غيرُ باقية[1].

❊ فإنْ قالُوا: الكَوْنُ الأَوَّلُ في المكانِ الثاني أَوْجَبَ الخروجَ عن المكانِ الأَوَّلِ، والكَوْنُ الثاني لا يُوجِبُ ذلك؛ فَثَبَتَ اختلافُ الكونين.

❊ قلنا: قد بَيَّنَّا: أنه لا معنىٰ للخروجِ مِن الأَوَّلِ إلا الدخولُ في الثاني؛ فَيُفْضِي مَسَاقُ هذا الكلامِ إلىٰ أن الكَوْنَ يُوجِبُ نَفْسَهُ، وهذا مُحَالٌ.

❊ فإنْ قالُوا: الكَوْنُ الأَوَّلُ في المكانِ الثاني، يُضَادُّ الكَوْنَ في المكانِ الأَوَّلِ.

❊ قلنا: هذا المعنىٰ مُتَحَقِّقٌ في المكانِ الثاني؛ إذ هو مُضَادٌّ للمكانِ الأَوَّلِ؛ فقد ثَبَتَ تماثلُ الكونين الأَوَّلِ والثاني مِن حَيْثُ المعنىٰ، ووَضَحَ: أن الحركةَ عن المكانِ سكونٌ في الثاني.

فَصْلٌ
في حقيقةِ الحَرَكَةِ

اخْتَلَفَتْ عِبَاراتُ أصحابِنا في حقيقةِ الحركةِ:

فقالَ بَعْضُهم: هي: تفريغُ مكانٍ وشَغْلُ مكانٍ.

وقالَ بَعْضُهم: هي: الكَوْنُ في المكانِ الثاني عَقِيبَ الكَوْنِ في المكانِ

---

(١) انظر: الشامل لإمام الحرمين ص٤٤٦.

الأَوَّلِ بلا فَصْلٍ.

ومِنْ ضرورةِ الحركةِ: أن تكونَ مَسْبُوقَةً بِكَوْنٍ، ثم تكونُ الحركةُ انتقالًا عنه. ولا يُتَصَوَّرُ حركةٌ أَسْرَعُ مِن حركةٍ ولا أَبْطَأُ مِن حركةٍ؛ إذ البُطْءُ والسرعةُ في الكَوْنِ الواحدِ غيرُ معقولٍ، والجوهرُ لا يَقْطَعُ مَكَانَيْنِ إلا في حَالَيْنِ، فَمَا لم يَقْطَعِ المكانَ الأَوَّلَ لا يَنْتَهِي إلىٰ الثاني. وقد يَسْتَبِقُ المُسْتَبِقَانِ فَيَسْبِقُ أحدُهما الآخَرَ؛ لتوالي حركاتِهِ مِنْ غيرِ تَخَلُّلِ سكونٍ، ويَتَخَلَّفُ عنه الآخَرُ؛ لأنه تَخَلَّلَ حركاتِهِ سَكَنَاتٌ.

والرَّحَىٰ إذا تَحَرَّكَ في جهةِ يَمْنَةٍ مَثَلًا، والنَّمْلَةُ تَدِبُّ وتَأْخُذُ في جهةِ يَسْرَةٍ، فإنما يُتَصَوَّرُ ذلك؛ لِتَخَلُّلِ دَبَبَاتٍ وسَكَنَاتٍ، والنَّمْلَةُ في سَيْرِهَا، ولولا ذلكَ لَمَا تُصُوِّرَ تقديرُ حركتين متناقضتين في جهتين، وعلىٰ هذا يُخَرَّجُ اختلافُ حَرَكَاتِ الأَنْجُمِ: [حركةً][1] مِن المشرقِ إلىٰ المغربِ، وحركةً مِن المغربِ إلىٰ المشرقِ.

واعْلَمْ أن النَّظَّامَ لَمَّا نَفَىٰ تَنَاهِيَ الجواهرِ؛ فَأُلْزِمَ علىٰ قضيةِ مذهبِهِ ألا تُقْطَعَ مسافةٌ أَبَدًا، فقالَ: «إنما تُقْطَعُ المسافاتُ؛ لِتَخَلُّلِ الطَّفَرَاتِ»؛ فلمَّا سُفِّهَ عَقْلُهُ في ذلك؛ تَشَبَّثَ بضروبٍ مِن التمويهات، ذَكَرْنَا بَعْضَها في بابِ أحكامِ الجواهرِ.

ونَزِيدُهُ تقريرًا فنقولُ: إذا نَظَرْنَا إلىٰ جُمْلَةٍ ذاتِ أَضْلاعٍ، وأحاطتْ أَوْهَامُنا بحدودِها وجوانبِها ومُنْقَطَعَاتِها، فعلىٰ قَطْعٍ نَعْلَمُ: أنها في القِسْمَةِ تنتهي إلىٰ حَدٍّ لا يَقْبَلُ القِسْمَةَ والتشطيرَ، فكلُّ ما يَدُلُّنا علىٰ انقطاعِ القسمةِ الفِعْلِيَّةِ وانتهائِها ـ إمَّا لِعَجْزِنَا عن ذلك، أو لِعَدَمِ قَبُولِها لها ـ فذلكَ دَالٌّ علىٰ تَنَاهِي

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤١٧.

القسمةِ الوَهْمِيَّةِ.

وذلك أن الجملةَ التي فَرَضْنَا الكلامَ فيها متناهيةُ الحُدُودِ والمُنْقَطَعَاتِ، وعلىٰ اضطرارٍ نَعْلَمُ: أن المُتَنَاهِيَ لا يحتوي علىٰ ما لا يَتَنَاهَىٰ، وأن الرَّغِيفَ لا يَنْكَسِرُ لُقَمًا غيرَ متناهيةٍ، وكلُّ ما انْقَطَعَ مِنْ جانبٍ وانتهىٰ إلىٰ الجانبِ الآخَرِ، يستحيلُ اشتمالُهُ علىٰ أجزاءٍ تَفُوتُ الحَصْرَ وتَخْرُجُ عن الضَّبْطِ، ووِجْدَانُنَا الفَرْقَ بين الصغيرِ والكبيرِ شاهدٌ لِمَا ذَكَرْنَاهُ.

ودَعْوَىٰ الخَصْمِ: «أن كلَّ شاخِصٍ مرصوصٌ[1]» مُسَلَّمٌ، غيرَ أن الجوهرَ الذي قَدَّرْنَاهُ ليس بشاخصٍ ولا مُتَشَكِّلٍ ولا محسوسٍ في مَجْرَىٰ العادةِ، وإنما أَثْبَتْنَاهُ بأدلةِ العقولِ. ثم لا يُتَصَوَّرُ في النَّفْسِ إلا صورةٌ، ولا يَتَمَثَّلُ إلا جملةٌ محسوسةٌ لها أَطْرَافٌ وجوانبُ، ومُخَالِفُونَا تَوَهَّمُوا أَنَّ مَعْنَانَا بالجوهرِ الفَرْدِ: هو ما صَوَّرُوهُ في نفوسهم؛ فَبَنَوا علىٰ ما تَخَيَّلُوهُ شبهاتٍ لهم.

واعْلَمُوا: أن الجوهرَ الفَرْدَ لا يُتَصَوَّرُ بالشَّكْلِ، كالتثليثِ والتربيعِ والتَّدوِيرِ، ولا يُتَصَوَّرُ أن يُقَالَ: «له جانبٌ هو اليمينُ يَتَّصِلُ به منه جوهرٌ، وجانبٌ هو الشِّمَالُ يَتَّصِلُ به غَيْرُهُ». نَعَمْ قد يُطْلَقُ القَوْلُ بأَنَّ له سِتَّ جهاتٍ، ومعناه: أنه يَصِحُّ أن يُحِيطَ به سِتَّةُ أَمْثَالِهِ؛ فلا يَبْقَىٰ مكشوفًا مِنْ وَجْهٍ، ولا يَتَّصِلُ به أكثرُ مِن سِتَّةٍ. وأنه إذا اجْتَمَعَ اثنانِ اسْتَحَالَ أن (٥٧/ف) يُوضَعَ ثالثٌ عليهما؛ فإن القولَ به يُوجِبُ أن يكونَ الفَوْقَانِيُّ مُتَجَزِّئًا عليهما.

ولا معنىٰ لقولنا: «إن الجوهرَ في مكانٍ»، إلا أنه موجودٌ وإلىٰ أَحَدِ جوانبِهِ مِثْلُهُ مُمَاسًّا له، وإنما يَقَعُ التمييزُ بين الجواهرِ وما لا يَدْخُلُ في معناها بكونِ الجوهرِ مُتَحَيِّزًا في وجوده، وهو: حَجْمٌ وجِرْمٌ، ومَحَلٌّ للعَرَضِ، ويَقْبَلُ

---

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: محسوس.

المُمَاسَّةَ والمحاذاةَ.

وقد قالَ بعضُ أصحابِ الهَيُولَىٰ: إن القسمةَ[(١)] إذا سُلِّطَتْ علىٰ الجُمْلَةِ؛ فتَنْتَهِي لا مَحَالَةَ إلىٰ حَالَةٍ لا تَقْبَلُ القِسْمَةَ بالفِعْلِ ولا بالوَهْمِ، ثم تَنْمَحِقُ وتَعُودُ هَيُولَىٰ.

ونَحْنُ لا نقولُ بالهَيُولَىٰ ولَكِنَّا نقولُ: تنتهِي إلىٰ حالةٍ لا تَقْبَلُ القِسْمَةَ، وذلك قُبَيْلَ الانمحاءِ، وهو الجوهرُ الذي وَصَفْنَاهُ.

جِئْنَا إلىٰ مسألتنا، وهي: أن الجِسْمَ لا يَقْطَعُ مكانين في حالةٍ واحدةٍ.

❊ فإنْ قالَ قائلٌ: هل يُتَصَوَّر وقوعُ الجسمِ في جهةٍ بعيدةٍ مِن غير توالي الأوقات وتعاقُبِها؟

❊ قلنا: لا يُتَصَوَّرُ ذلك مع استمرارِ الوجودِ، ولكن لو خَلَقَ اللهُ تعالىٰ جوهرًا في أَحَدِ قُطْرَيِ الأرضِ، وأَعْدَمَهُ في الحالةِ الثانيةِ؛ فيُتَصَوَّرُ أن يُعِيدَهُ في الحالةِ الثالثةِ في القُطْرِ الآخَرِ مِن الأرض أو في أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ، ولا يُتَصَوَّرُ ذلك إلا مع تقديرِ تَخَلُّلِ عَدَمٍ.

وما يُرْوَىٰ مِنْ نزولِ جِبْرِيلَ ﷺ، وعُرُوجِهِ في يومٍ كانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سنةٍ، معناه: كان مِقْدَارُهُ لو قُدِّرَ ذلك العُرُوجُ والنُّزُولُ مِن غيره أَلْفَ سنةٍ. وكذلك إتيانُه بِعَرْشِ بِلْقِيسَ في ساعةٍ، فإنه لا يُنَافِي ما ذَكَرْنَاهُ؛ فإن الساعةَ تشتملُ علىٰ أوقاتٍ وأزمنةٍ وحالاتٍ، والحالُ الواحدةُ لا تُدْرِكُها الأَوْهَامُ في مُطَّرَدِ العادةِ. ويُمْكِنُ أن يقالَ في عَرْشِ بِلْقِيسَ: إن اللهَ تعالىٰ أَعْدَمَهُ في مكانِهِ ثم أَعادَهُ في مجلسِ سُلَيْمَانَ، ويجوزُ أن يكونَ جِبْرِيلُ ﷺ قد أَخْرَجَهُ مِن مَوْضِعِهِ، وحَمَلَهُ

(١) مِن هذا الموضع بدايةُ نسخة (س).

قبل أن قالَ سُلَيْمَانُ لقومه: «أَيُّكُم يأتيني به» بساعةٍ، ثم أَرَاهُ ذلك في مجلسه حِينَ أَرَادَهُ.

ومِنْ أَحْكَامِ الحركةِ: أن يُعْلَمَ أن الجوهرَ لا يَدُورُ علىٰ جوهرٍ، بل يستحيلُ أن يتحركَ جوهرٌ علىٰ جوهرٍ حركةً رَحَوِيَّةً مِنْ غيرِ أن يَزُولَ عن مكانِهِ؛ إذ الحركةُ هي الزَّوَالُ وأَخْذُ مكانٍ مُجَدَّدٍ بعد مكانٍ.

ومِمَّا ذَكَرَهُ الأستاذُ في أحكامِ الحركةِ: أن الجوهرَ إذا تَبَدَّلَتْ عليه المحاذاةُ؛ فهو متحرِّكٌ، علىٰ معنىٰ: أنه يُعْطَىٰ له حكمُ الحركةِ؛ بِتَبَدُّلِ مُحَاذَاتِهِ.

فَقِيلَ له: الجسمُ الواقفُ إذا حاذاه مُحَاذِيَانِ مِنْ وَجْهَيْنِ: أحدُهما: في جهةِ العُلُوِّ يَمْنَةً، والآخَرُ: في جهةِ السُّفْلِ يَسْرَةً؛ فيلزمُ أن يتحرَّكَ يَمْنَةً ويَسْرَةً معًا.

فقالَ ﷺ: الحركةُ حركتان: حركةٌ يَزُولُ بها المتحرِّكُ، وحركةٌ لا يَزُولُ بها بل يَزُولُ عنه غيرُه، فأما الحركةُ التي هي زوالُ المتحرِّكِ، فيستحيلُ اجتماعُ حركتين منها في محلٍّ واحدٍ، وأما الحركةُ التي تَرْجِعُ إلىٰ زوالِ الشيءِ عن المتحرِّكِ لا إلىٰ زوالِهِ في نفسه، فلا يُسْتَبْعَدُ فيه ما أَلْزَمْتُم؛ فَعَادَ محصولُ القولِ إلىٰ تسميةٍ.

فَقِيلَ للأُسْتَاذِ: قسمةُ الحركةِ إلىٰ زَوَالٍ وإلىٰ ما ليس بزوالٍ بعيدٌ.

فقال الأستاذ: كلُّ حركةٍ زَوَالٌ، ولكن مِنْ ضرورةِ زَوَالِ الجوهرِ الأعلىٰ عن الأسفلِ: أن يَزُولَ الأسفلُ عن الأعلىٰ.

ومِمَّا يَتَعَلَّقُ بهذا الفَصْلِ: أن الجوهرَ إذا أَحَاطَتْ به سِتَّةُ جواهرَ، ثم زَالَ

الجِسْمُ عن مكانِهِ وتَحَرَّكَ، فهل يُعْطَىٰ للجزءِ الباطنِ المُحْتَوَشِ بالجواهرِ مِنْ جهاتِهِ حُكْمُ الحركةِ؟ وهل يقالُ: إن الأجزاءَ الباطنةَ مِن الجملةِ تَحَرَّكَتْ بحركةِ الجملةِ الظاهرةِ؟ اختلفوا فيه:

فقال قائلون: لا تَتَحَقَّقُ الحركةُ في الأجزاءِ الباطنةِ؛ إذ الحركةُ تَبَدُّلُ المكانِ أو تَبَدُّلُ الحَيِّزِ أو تَبَدُّلُ المحاذاةِ علىٰ قول بعضِهم، والجزءُ الباطنُ في الصورةِ التي ذكرناها لم يَزُلْ عن مكانِهِ ولا عن حَيِّزِهِ، وكما لا يَبْعُدُ إطلاقُ القولِ بأن الجزءَ المتوسِّطَ ليس بِمُنَافٍ لشيءٍ مِن جواهرِ العالَمِ؛ لم يَبْعُدْ إطلاقُ القولِ بأنه ليس بمتحرِّكٍ.

وقالَ آخَرُونَ: يُعْطَىٰ للأجزاءِ الباطنةِ حكمُ الحركة؛ فإنَّا إذا كَشَفْنَا عنها حتىٰ لا يَبْقَىٰ إلا أفرادٌ مِن الجواهرِ؛ فَنَعْلَمُ أن أَحْيَازَها وهي ببغدادَ غيرُ أَحْيَازِها وهي بخُرَاسَانَ.

ومِمَّا يَتَعَلَّقُ بهذا: أن الجوهرَ إذا اسْتَقَرَّ علىٰ جوهرٍ، ثم تَزَحْزَحَ المُتَسَفِّلُ، والجوهرُ الأَعْلَىٰ مُسْتَقِرٌّ عليه زائلٌ بزوالِهِ؛ فقال بعضُهم: إن المتحرِّكَ هو المُتَسَفِّلُ دونَ المُسْتَقِرِّ عليه، وكذلك إذا تحرَّكَتِ السفينةُ بِرُكْبَانِها ولم تُزْعِجْهُم؛ فالسفينةُ هي المتحرِّكَةُ دون الرُّكْبَانِ.

وهذا ظاهرُ البُطْلانِ؛ فإن الأَعْلَىٰ قد تَحقَّقَتْ فيه مُزَايَلَةُ الأَحْيَازِ، وتَحقَّقَ منه خَرْقُ أجزاءِ الهواءِ كما تَحَقَّقَ ذلك مِن المُتَسَفِّلِ؛ فلا معنىٰ لِنَفْيِ الحركةِ عنه؛ والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن اتصالَ الأعلىٰ بالأسفلِ كاتصالِ الأسفلِ بالأعلىٰ، فإنْ لَزِمَ إخراجُ الأعلىٰ عن حكمِ الحركةِ لَزِمَ ذلك في الأسفلِ.

فَصْلٌ

مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ الحَقِّ: المصيرُ إلى تضادِّ كُلِّ كَوْنَيْنِ يُقَدَّرانِ على البَدَلِ في الجوهرِ الواحدِ، إلا المُمَاسَّةَ ففيها تفصيلٌ؛ فنقولُ: كلُّ كَوْنَيْنِ أَوْجَبَا الاختصاصَ بمكانٍ واحدٍ؛ فهما متماثلان، وكلُّ كَوْنَيْنِ تَبَايَنَا في ذلك، فَأَوْجَبَ أحدُهما الاختصاصَ بمكانٍ وأَوْجَبَ الآخَرُ الاختصاصَ بغيره؛ فهما مختلفان.

وإيضاحُ ذلك بالأمثلةِ: أن الجوهرَ إذا استقرَّ في حَيِّزٍ زمانًا وتَتَابَعَتْ عليه أكوانُهُ؛ فهي متماثلةٌ؛ مِنْ حَيْثُ أَوْجَبَ كلُّ كَوْنٍ ما أَوْجَبَ سائرُ الأكوان، ومُتَمَاثِلُ الأعراضِ مُتَضَادَّةٌ عندنا، فإذا زالَ الجوهرُ إلى مكانٍ آخَرَ، فالكَوْنُ الذي خَصَّصَهُ به يُخَالِفُ الأكوانَ التي خَصَّصَتْهُ بالمكان الأول؛ فهما مختلفان متضادان.

فَمَنْ نَفَى المُمَاسَّةَ[1]؛ أَطْلَقَ القولَ بأن الأكوانَ مختلفةٌ، ومختلفاتُها متضادَّةٌ، ويستحيلُ اجتماعُ كونين في محلٍّ واحدٍ، سواءٌ كانَا مماثلين أو مختلفين. ومَنْ أَثْبَتَ المُمَاسَّةَ؛ لم يُطْلِقْ ذلك؛ إذ يجوزُ عنده اجتماعُ مُمَاسَّاتٍ في الجوهر الواحد. ولكنَّ مُطْلِقَ الأَوَّلِ يَمْنَعُ اجتماعَ حركتين أو سكونين، سواءٌ كانا مِثْلَيْنِ أو خِلافَيْنِ.

وصَارَ صائرون إلى أن الأكوانَ جِنْسٌ واحدٌ، وأنها لا تختلفُ باختلافِ الأماكن والأحياز.

قالوا: إذا نَظَرنا إلى الجواهرِ فهي متماثلةٌ متجانسةٌ، وإذا نَظَرنا إلى الأحياز فهي في حكم المتماثلات؛ فكيفَ تختلفُ الأكوانُ؟! واستشهدوا بالسَّوادَيْنِ في المَحَلَّيْنِ.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٤١٩: زائدةً على الكون المخصص للجوهر في المكان.

والصحيحُ ما قَدَّمْنَاهُ؛ فإن الكَوْنَ الذي أَوْجَبَ اختصاصَ الجوهرِ بمكانٍ لا يُوجِبُ اختصاصَهُ بمكانٍ آخَرَ، وكلُّ شيئين لا يَسُدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخَرِ فهما مختلفان.

والذي يُوضِحُ الحَقَّ في ذلك: أن الكَوْنَ في المكانِ الثاني لو كانَ مِن جِنْسِ الكَوْنِ في المكانِ الأول، لَطَرأَ على الجوهر مِنْ غيرِ أن يَقْتَضِي زوالَهُ وانتقالَهُ، كما تَتَابَعَت الأكوانُ المتماثلةُ عليه وهو مُسْتَقِرٌّ في المكان الأول.

وأما استشهادُهم بالسَّوَادَيْنِ فلا محصولَ له، وذلك يَنْبَنِي عندنا على أن الأعراضَ تَخْتَصُّ المَحَالَّ لأَعْيَانِها أو بِجَعْلِ جاعلٍ إياها كذلك، ولنا فيه كلامٌ، فأما الكَوْنَانِ اللَّذَانِ فَرَضْنَا الكلامَ فيهما، فهما بمثابةِ الكونين المختلفين ولَيْسَا بمثابةِ السَّوَادَيْنِ.

❊ **فإنْ قالُوا**: سَوَادَا جوهرين كَكَوْنَي جوهرين؛ فالجوهرُ أَسْوَدُ بالسَّوَادِ كما هو كائنٌ بالكَوْنِ.

❊ **قلنا**: كلامُنا فيما وراءَ ذلك؛ فإن السَّوادَ لا يَقْتَضِي كَوْنَ الأَسْوَدِ في مكانٍ أو حَيِّزٍ مخصوصٍ، والكَوْنَ يَقْتَضِي كَوْنَ الجوهرِ في حَيِّزٍ مخصوصٍ أو مكانٍ مُعَيَّنٍ يُدْرَكُ الاختلافُ في قَبِيلِهِ. والسِّرُّ فيه: أن اللَّوْنَ لا ارتباطَ له بالمكانِ، ولا عُرِفَ التماثلُ والاختلافُ في قَبِيلِهِ بمحلِّهِ ولا بجهةِ محلِّهِ، ولا كذلك الكَوْنُ؛ فإن حقيقتَهُ اختصاصٌ بمكان، وحقيقةُ اختلافِ المكانين معلومٌ على الضرورة، (٥٨/ف) ولولا ذلك لَمَا اخْتَلَفَتْ أحكامُهما، وقد عَلِمْنَا أن ذهابَ الجوهرِ في جهةِ عُلُوٍّ يُخَالِفُ ذهابَهُ في جهةِ سُفْلٍ، واختصاصُ الجوهرِ بمكانٍ أَمْرٌ زائدٌ على وجودِهِ.

مَسْأَلَةٌ

* إنْ قالَ قائلٌ: ما المانعُ مِن اجتماعِ الجوهرين في المكانِ الواحدِ أو في الحَيِّزِ الواحدِ؟

* قلنا: الذي ارتضاهُ الأستاذُ أبو إسحاقَ: أن ذلك يمتنعُ؛ لتضادِّ الكونين؛ لأن وجودَهما في مكانٍ يَقْتَضِي كَوْنَيْنِ مِنْ جِنْسٍ واحدٍ في المكان، وذلك مُحَالٌ؛ لتضادِّ المِثْلَيْنِ.

وقالَ شَيْخُنا الإمامُ أبو القاسمِ الإِسْفَرَاييني: لا فَصْلَ عند شيخِنا أبي الحسن بين وجودِ عَرَضٍ واحدٍ في مَحَلَّيْنِ وبين وجودِ مِثْلَيْنِ في محلٍّ واحدٍ، كما لا فَرْقَ بين وجودِ جوهرٍ في مكانين وبين وجودِ جوهرين في مكان واحد؛ لأن وجودَهما في مكانٍ يَقْتَضِي كَوْنَيْنِ مِن جِنْسٍ واحدٍ في المكان، بهما يُمَاسُّ المكانَ، وذلك محالٌ، كما أن وجودَه في مكانين يَقْتَضِي قيامَ كَوْنَيْن يكونُ بهما في المكانين. وهذه الاستحالةُ في الجوهرين في مكانٍ وفي جوهرٍ في مكانين، تَسْتَنِدُ إلىٰ العلمِ الضروري؛ فاتَّضَحَ بذلك ما اخْتَارَهُ شيخُنا في مَنْعِ جَمْعِ الجِنْسِ في المحلِّ الواحدِ.

وأمَّا القاضِي رحمه الله فإنه سَلَكَ في ذلك مَسْلَكَيْنِ:

أحدُهما: أنْ قالَ: يستحيلُ اجتماعُ جوهرين في حَيِّزٍ واحدٍ لِنَفْسَيْهِما لا لمعنًىٰ سِواهُما، كما يستحيلُ اجتماعُ السَّوادِ والبَيَاضِ لِذاتَيْهِما لا لِعَرَضَيْنِ آخَرَيْنِ؛ فالجِرْمَانِ يَتَزَاحَمَانِ علىٰ الحَيِّزِ لِنَفْسَيْهِما.

ثم لم يُسَمِّ ذلك تَضَادًّا بين الجوهرين، والأستاذُ لم يَتَحَاشَ مِن إطلاقِ هذا الاسم.

وقالَ القاضِي في الطريقةِ الأخرى: إنما لم يُوجَدْ أحدُهما بِحَيْثِ الثاني؛ لأن شَرْطَ وجودِهِ في حَيِّزٍ عَدَمُ كونِ غيرِهِ(١).

قلتُ(٢): ولا اختلافَ بين أصحابنا في المعنى؛ فإن الكونَ ليس زائدًا على وجودِ الجوهرِ مُخْتَصًّا بحيِّزٍ، فاختصاصُه به هو الكَوْنُ وهو نَفْسُهُ مُخْتَصًّا؛ إذ لا يُوجَدُ إلا كائنًا في حَيِّزٍ.

❊ فإنْ قالَ قائلٌ: ما المانعُ مِن كَوْنِ جوهرين في حيزين؟

❊ قلنا: إنما امتنعَ ذلك؛ لتضادِّ كَوْنَيْهِ. وصارَ بعضُ الأصحابِ إلى أن استحالةَ ذلك؛ مِن اتحادِ الجوهر، والواحدُ لا ينقسمُ، كما أن العَرَضَ لا يَحُلُّ مَحَلَّيْنِ؛ لاستحالةِ انقسامِهِ.

❊ فإنْ قِيلَ: أَلَيْسَ الجوهرُ يُلاقِي سِتَّةً مِن الجواهرِ؛ فلا يمتنعُ أيضًا أن يَشْغَلَ مكانين.

❊ قلنا: إذا أَشْغَلَ مكانين بَطَلَ اتحادُهُ، ولا يمتنعُ أن يُحِيطَ به ستةُ أمثالِه، ويكونُ كلُّ واحدٍ في حَيِّزِ نَفْسِهِ؛ إذ لا يَدُلُّ ذلك على انقسامِهِ. ولو مَاسَّ جوهرين مِنْ جهةٍ واحدةٍ أَدَّى إلى الانقسامِ كما لو شَغَلَ مَكَانَيْنِ.

فَصْلٌ
في الاجتماعِ والافتراقِ والمُمَاسَّةِ

قال أصحابُنا: لو قَدَّرْنَا جوهرًا فَرْدًا، ففيه كَوْنٌ يُخَصِّصُهُ بِحَيِّزِهِ، وهذا لا شَكَّ فيه. وإذا خَلَقَ اللهُ تعالى جوهرًا مُنْضَمًّا إليه، فمذهبُ شَيْخِنا أبي الحسن:

(١) زاد الجويني في الشامل ص٤٤٩: فيه.
(٢) بداية خرم في (س).

أن مُمَاسَّةَ الجوهرِ للجوهرِ عَرَضٌ زائدٌ على الكَوْنِ المُقْتَضِي اختصاصًا بالحَيِّزِ. ثم قالَ على طَرْدِ أَصْلِهِ: لو مَاسَّ الجوهرُ سِتَّةً مِن الجواهرِ، فقد حَلَّهُ سِتَّةٌ مِن المُمَاسَّاتِ.

ثم المُمَاسَّاتُ مِن الجهاتِ السِّتِّ مختلفةٌ عنده غيرُ مُتَضَادَّةٍ ـ **قلتُ**: وفي هذا تقويةُ شُبْهَةِ مَنْ يَرَى إمكانَ تَجَزُّؤِ الجوهرِ؛ إذ لا تُعْقَلُ المُمَاسَّاتُ مِن الجهاتِ السِّتِّ للفَرْدِ الذي لا ينقسمُ ـ وكَيْفَ يُعْقَلُ[1] تَضَادُّها مع تَصَوُّرِ اجتماعِها؟! وإنما تَتَضَادُّ المُمَاسَّتَانِ مِن جهةٍ واحدةٍ؛ إذ لا يُتَصَوَّرُ مُمَاسَّةُ الجوهرِ جوهرًا[2] مِنْ جهةٍ واحدةٍ. ثم المُمَاسَّتَانِ المُقَدَّرَتانِ مِنْ جهةٍ واحدةٍ على التَّعَاقُبِ متماثلتان؛ فَخَرَجَ مِن جملةِ ذلك: أن المُمَاسَّتَيْنِ المتماثلتين تَتَضَادَّانِ أَبَدًا، والمختلفتان لا تَتَضَادَّانِ أَبَدًا.

وحَكَى **القَاضِي** مِن مذهبِ شَيْخِنَا **أبي الحسن**: أن المجاورةَ تُغَايِرُ المُمَاسَّةَ، وإنما المجاورةُ: وقوعُ جوهرين في حيزين ليس بينهما حَيِّزٌ ثالثٌ، ثم إذا تَحَقَّقَ[3] قامَ بكلِّ واحدٍ مُمَاسَّةٌ تُغَايِرُ مجاورتَهُ؛ وقال على طَرْدِ ذلك: إذا جاورَ جوهرٌ سِتَّةَ جواهرَ؛ فلا تَحُلُّهُ إلا مجاورةٌ واحدةٌ، وتَحُلُّهُ سِتُّ مُمَاسَّاتٍ.

وقال **القاضي**: إذا أَثْبَتْنَا المُمَاسَّةَ كما صارَ إليه أبو الحسن، فلو قيل: هل للمُمَاسَّاتِ أَضْدَادٌ تُعَاقِبُها أم لا أضدادَ لها؟ فسبيلُ الجوابِ عن ذلك على ثلاثةِ أَوْجُهٍ:

* **أَحَدُها**: أن المُمَاسَّاتِ لا أَضْدَادَ لها، والمباينةُ تُضَادُّ المجاورةَ ولا

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٢١، والشامل للجويني ص٤٥٥: يتوقع.

(٢) في الشامل للجويني ص٤٥٥: مماسة الجوهر جوهرين.

(٣) يعني: الوقوع.

تُضَادُّ المُمَاسَّةَ.

❊ فإذا قيل: فعلى أَصْلِكُم: كلُّ عَرَضٍ لا ضِدَّ له لا يَخْلُو الجوهرُ عنه، فإذا كانت المُمَاسَّاتُ لا أضدادَ لها؛ فينبغي أن لا تُجَوِّزُوا خُلُوَّ الجواهرِ عنها.

❊ يقالُ لهذا السائلِ: لو قلنا: لا يَخْلُو الجوهرُ الفَرْدُ عن سِتٍّ مِن المُمَاسَّاتِ، غيرَ أن تلك الأعراضَ لا تُسَمَّى مُمَاسَّاتٍ إلا عند تقديرِ مجاورةِ سِتَّةٍ مِن الجواهر ـ لم يكن ذلك بعيدًا؛ فيَرْجِعُ إطلاقُ المُمَاسَّةِ إلى التسميةِ.

وهذا كما أن الجوهرَ إذا اسْتَقَرَّ في حَيِّزِهِ، فالكَوْنُ الذي قامَ به لا يُسَمَّى محاذاةً[1]، وإنْ كانَ لولا الجوهرُ الثاني لَمَا سُمِّيَ ذلك القُرْبُ[2] محاذاةً. وكذلك سُمِّيَ مِثْلُ ذلك الكَوْنِ قُرْبًا إذا قَرُبَ منه جوهرٌ، ويُسَمَّى بُعْدًا إذا بَعُدَ منه جوهرٌ؛ فلا يَبْعُدُ على قياسِ هذه المسائلِ أن يُقَدَّرَ في الجوهرِ الفَرْدِ سِتَّةٌ مِن الأعراضِ، ولا نُسَمِّيها مُمَاسَّاتٍ إلا عند انضمامِ سِتَّةٍ مِن الجواهر إليه، فهذا وَجْهٌ في الجوابِ.

❊ والوجه الثاني: أن نقولَ: المُمَاسَّاتُ وإنْ لم يكن لها أضدادٌ، فيجوزُ أن يُشْتَرَطَ في ثبوتِها انضمامُ الجواهرِ إليها، وتَعْرَى الجواهرُ عنها كما تَعْرَى عن البقاءِ في حالة الحدوث لمعنًى يُحِيلُ ذلك ويَخْتَصُّ به في الحالةِ الثانيةِ؛ فيقالُ[3]: إذا جازَ قبولُ الجوهرِ لعَرَضٍ لا ضِدَّ له لم يَعْرَ عنه، وقد ثبتت حالةٌ

---

(١) زاد الجويني في الشامل ص٤٥٦: عند تقدير انفراد الجوهر، فإذا حاذاه جوهر آخر فيسمى مثل ذلك الكون الأول محاذاة.

(٢) كذا في الأصل، وفي الشامل للجويني ص٤٥٦: الكون.

(٣) هذا القول مبني على جملة مقدرة، تقديرها ـ كما يُعلم من الشامل ص٤٥٧ ـ: وإنما يلتزم أهل الحق استحالة عرو الجوهر عن عرض لا ضد له، إذا قدر ذلك في وقت جواز قبوله، فيقال: ...

يستحيلُ فيها قبولُ ذلك العَرَضِ، كما استشهدنا به في البقاء.

* **والوَجْهُ الثالثُ وهو أَسَدُّ الأجوبةِ**: أن المُمَاسَّةَ تَنْتَفِي بالمباينةِ، ثم يَتَّجِهُ في ذلك وجهان:

أحدُهما: أن المباينةَ تُضَادُّ المجاورةَ والمُمَاسَّةَ جميعًا، كما يُضَادُّ الموتُ الحياةَ والعِلْمَ.

والثاني: أن المباينةَ لا تُضَادُّ المُمَاسَّةَ، بل تُضَادُّ شَرْطَها، وشَرْطُها المجاورةُ. وقد صارَ إلى مِثْلِ ذلك بعضُ أصحابنا في الموت والعلم، فقالَ: الموتُ لا يُضَادُّ العلمَ، بل يُضَادُّ شَرْطَهُ، وهو الحياةُ.

وهذا الوَجْهُ الثالثُ هو التحقيقُ، وما عَدَاهُ تَكَلُّفٌ.

ثم قالَ القاضِي: لو أَثْبَتْنَا المُمَاسَّةَ معنىً زائدًا علىٰ المجاورةِ، كما قال أبو الحسن، ثم قلنا: المُمَاسَّةُ الواحدةُ يَقَعُ الاكتفاءُ بها، فإنْ تُقُدِّرَ انضمامُ جوهرٍ واحدٍ إليه كانت[1] مُمَاسَّةٌ له، وإنْ تُقُدِّرَ انضمامُ سِتَّةٍ مِن الجواهر إليه كانت مُمَاسَّةٌ لها. كما أن الكونَ الواحدَ يُسَمَّىٰ مجاورةً لجوهرٍ واحدٍ، ويُسَمَّىٰ مجاورةً لجواهر، والكونُ مُتَّحِدٌ في الحالتين؛ فلا يَبْعُدُ مِثْلُ ذلك في المُمَاسَّةِ.

وقالَ أيضًا: علىٰ قياسِ مذهبِ أبي الحسن: لو قالَ قائلٌ: الجوهرُ إذا أَحَاطَتْ به سِتَّةٌ مِن الجواهرِ؛ فقد قامت به سبعةٌ مِن الأكوان: كَوْنٌ يُخَصِّصُهُ بِحَيِّزِهِ، وهو الكَوْنُ الذي يَثْبُتُ للجوهرِ في حالِ انفرادِهِ وفي حالِ انضمامِ غيرِهِ إليه، وسِتَّةٌ مِن الأعراض، وهي المُمَاسَّاتُ ـ لم يكن ذلك بعيدًا.

---

(١) «كان» هنا تامة، بمعنى: وُجِدَتْ.

قال: والذي يَدُلُّ عليه كلامُ شَيْخِنا أبي الحسن: الاكتفاءُ بالمُمَاسَّاتِ السِّتِّ.

فهذه جملةُ كلامِ شَيْخِنا أبي الحسن فيما ذَكَرُهُ القاضي نَقْلًا وتخريجًا.

وأمَّا الأستاذُ أبو إسحاقَ: فإنه سَلَكَ مَسْلَكًا آخَرَ، فقالَ: «المجاورةُ: هي المُمَاسَّةُ بِعَيْنِهَا»؛ فلم يُثْبِتِ المُمَاسَّةَ عَرَضًا زائدًا على المجاورة.

وقالَ: «إذا جَاوَرَ الجوهرُ سِتَّةً مِن الجواهرِ حَلَّتْهُ سِتٌّ مِن المجاورات». وطَرَدَ في المجاوراتِ ما حَكَيْنَاهُ في المُمَاسَّةِ.

ثم قال على ذلك: «المباينةُ تُضَادُّ المُمَاسَّةَ على التحقيقِ، مُضَادَّةَ الجهلِ للعلم»؛ إذ المُمَاسَّةُ عَيْنُ المجاورةِ على أَصْلِهِ.

ثم قال: لو رُفِعَ الجوهرُ الفَرْدُ نُبْذَةً[1] عن الجواهرِ، ففيه سِتٌّ من المُبَايَنَاتِ مُضَادَّةٌ لِسِتٍّ مِن المجاوَرات، فإذا انْضَمَّ إليه جوهرٌ مِنْ جهةٍ زَالَتْ مُبَايَنَةٌ، وعَاقَبَتْهَا مُجَاوَرَةٌ مُضَادَّةٌ للمُبَايَنَةِ، وتَتَابَعَ[2] على الجواهرِ[3] خَمْسٌ مِن المُبَايَنَاتِ (٥٩/ف).

ثُمَّ مِنْ قضيةِ أَصْلِهِ: أن الجوهرَ[4] مُبَايِنٌ بِسِتِّ مُبَايَنَاتٍ لِسِتَّةِ جواهرَ لا بأعيانِها، ولا يُتَصَوَّرُ ثبوتُ مُمَاسَّاتٍ إلا مع جواهرَ مُتَعَيِّنَةٍ.

ثُمَّ اختلفَ جوابُهُ: في الجوهرِ الذي ماسَّ سِتَّةً مِن الجواهرِ، ثم بَايَنَتْهُ الجواهرُ وعَاقَبَتِ المُمَاسَّاتِ السِّتَّ المُبَايَنَاتُ؛ فهل يقالُ: إنَّ كلَّ مُبَايَنَةٍ تَتَعَلَّقُ

---

(١) أي: ناحية.

(٢) يعني: بقي.

(٣) كذا في الأصل، والصواب ـ كما في الشامل للجويني ص٤٥٧ ـ: الجوهر.

(٤) يعني: الفرد.

في هذه الصورةِ بالجوهرِ الذي كان مُمَاسًّا له ؛ حتىٰ تَثْبُت المُمَاسَّةُ[١] مع تلك الجواهرِ المُعَيَّنَةِ ؟

فقال مَرَّةً: هي مُبَايَنَاتٌ للجواهرِ التي تَعَيَّنَتْ للمُمَاسَّةِ.

وقال في جوابٍ آخَرَ: هي مُبَايَنَاتٌ لسِتَّةٍ مِن الجواهر مِن غير تعيين.

وهذا هو الأَصَحُّ ؛ فإن المُبَايَنَةَ بعد سَبْقِ المُمَاسَّةِ كالمُبَايَنَةِ قبلَ المُمَاسَّةِ.

ومِمَّا ذَكَرَهُ الأستاذُ في حُكْمِ المُبَايَنَةِ: أنْ قالَ: إذا قَدَّرْنَا جوهرين متباينين، وبينهما مِقْدَارُ حيزين لجوهرين، ثم وَقَعَ جوهرٌ ثالثٌ في أَحَدِ الحيِّزين المُتَوَسِطَيْنِ، فإنْ وَقَعَ في الحَيِّزِ الذي يَلِي أَحَدَ الجوهرين ؛ فقد قَرُبَ منه وبَعُدَ مِن الآخَرِ، وقُرْبُهُ مِن أَحَدِهما عَيْنُ[٢] بُعْدِهِ مِن الآخَرِ.

وقد أَطْلَقَ المحققون خِلافَ ذلك ؛ فقالوا: القُرْبُ مِن أَحَدِ الجوهرين عَيْنُ البُعْدِ مِن الثاني، كما أن الحركةَ عن المكانِ الأَوَّلِ عَيْنُ السكونِ في المكان الثاني، وكما أن الأَمْرَ بالشيء عَيْنُ النَّهْيِ عن أضداده.

قالَ الإمامُ: والذي قاله الأستاذُ سَدِيدٌ علىٰ أَصْلِهِ ؛ فإن مِن مذهبِه: أن الجوهرَ إذا جاورَ جوهرًا ؛ ثبتت فيه خَمْسٌ مِن المُبَايَنَاتِ[٣].

ثُمَّ حَقَّقَ الأستاذُ مَذْهَبَهُ بأنْ قالَ: لو جَعَلْتُ الجوهرَ قريبًا بعيدًا لمعنىٰ واحدٍ، لَزِمَنِي أن أقولَ: إذا قَرُبَ الجوهرُ مِن جوهرٍ بِقُرْبٍ وبَعُدَ مِن الآخَرِ بِبُعْدٍ وهو عَيْنُ القُرْبِ، فإذا زالَ البُعْدُ بأن يَدْنُوَ الجوهرُ البعيدُ، فَيُجَاوِرَ الجوهرَ المتوسِّطَ ؛ فيلزمُ مِن ذلك زوالُ البُعْدِ بمضادَّةِ القُرْبِ إياه، ثم إذا زالَ البُعْدُ

(١) كذا في الأصل، والصواب ـ كما في الشامل للجويني ص٤٥٨ ـ: المباينة.

(٢) كذا في الأصل وكذلك في الشامل للجويني ص٤٥٩، ولعل المناسب: غير.

(٣) انظر: الشامل للجويني ص٤٥٩.

لَزِمَ منه زَوَالُ القُرْبِ ؛ إذ المعنىٰ الواحدُ يستحيلُ أن يَنْتَفِيَ بالمضادَّةِ مِنْ وَجْهٍ ويَبْقَىٰ مِنْ وَجْهٍ ، فلمَّا ثَبَتَ في الذي نَحْنُ فيه أن القُرْبَ لا يَزُولُ بزوالِ البُعْدِ ؛ دَلَّ ذلك علىٰ أنَّ البُعْدَ عَيْنُ(١) القُرْبِ .

والبُعْدُ عند الأستاذِ هو المباينةُ ، والقُرْبُ هو المجاورةُ ؛ فهذا وَجْهُ كَشْفِ قَوْلِهِ .

قلتُ : وقد ذَكَرَ في كتاب «الوَصْفِ والصِّفَةِ» : أن قُرْبَ الجسمِ الأَوْسَطِ مِنْ أَحَدِ طَرَفَيْهِ هو بُعْدٌ مِن الآخَرِ .

ومِمَّا يَتَعَلَّقُ بالذي نَحْنُ فيه : أن قائلًا لو قالَ : لو ماسَّ الجوهرُ جوهرًا مِن جهةٍ ، فهل يجوزُ أن يقالَ : إنه مُبَايِنٌ له مِن سائرِ الجهاتِ ، مُمَاسٌّ له مِن جهةٍ ؟

فالذي صارَ إليه بعضُ المتكلمين : إطلاقُ ذلك .

والذي ارْتَضَاهُ الإمامُ أبو القاسمِ الإِسْفَرَايِينِيُّ : أن ذلك ممتنعٌ ؛ فإن الشيءَ إنما يُبَايِنُ ما يُبَايِنُهُ علىٰ الوَجْهِ الذي يجوزُ أن يُمَاسَّهُ عليه ، فإذا استحالَ أن يُمَاسَّ الجوهرُ جوهرًا مِن جهتين فَصَاعِدًا ، استحالَ تقديرُ المباينةِ في جهتين ، وكذلك يستحيلُ تقديرُ مُمَاسَّةٍ في جهةٍ مع ثبوتها في أُخْرَىٰ ؛ فامتنعَ بِمُمَاسَّةِ الجوهرِ جوهرًا وجودُ المباينةِ بينهما مِنْ كلِّ وَجْهٍ .

وهذا هو السَّدِيدُ الذي لا يجوزُ غيرُه .

ومِمَّا ذَكَرَهُ المُحَقِّقُون : أنْ قالُوا : يجوزُ تقديرُ الافتراقِ في جواهر العالم ؛ حتىٰ تكونَ مفترقةً لا اجتماعَ فيها ، ولا يجوزُ تقديرُها مجتمعةً ؛ حتىٰ لا يكونَ فيها افتراقٌ .

---

(١) كذا في الأصل ، والمناسب : «غير» ، وهو المثبت في الشامل للجويني ص٤٦٠ .

وإنما قالوا ذلك: لأن جواهرَ العالَمِ لو تَرَكَّبَتْ، فالأجزاءُ الباطنةُ لا مُفَارَقَةَ فيها، والأجزاءُ الظاهرةُ التي هي الصَّفْحَةُ العُلْيَا فيها الافتراقُ؛ فإن الجواهرَ لا تُحِيطُ بها مِن جميعِ الجهات. فكلُّ جوهرٍ مِنَ الصَّفْحَةِ العُلْيَا يُمَاسُّ جوهرًا تَحْتَهُ، وآخَرَ عن يمينه، وآخَرَ عن يَسَاره، وآخَرَ قُدَّامَهُ، وآخَرَ خَلْفَهُ، وتَبْقَىٰ جهةٌ واحدةٌ لا يُمَاسُّ منها جوهرًا، ففي كلِّ جوهرٍ منها مُبَايَنَةٌ واحدةٌ.

وهذا واضحٌ لا خَفَاءَ به.

ومِمَّا يَتَعَلَّقُ بهذا: أن الجوهرَ إنما يُبَايِنُ ما يَصِحُّ مُمَاسَّتُهُ له، ولا يُتَصَوَّرُ أن يُمَاسَّ الجوهرُ أكثرَ مِن سِتَّةٍ؛ فلا يُبَايِنُ أكثرَ مِن سِتَّةٍ؛ إذ كلُّ مُبَايَنَةٍ ثابتةٍ فلها ضِدٌّ مِن المُمَاسَّةِ يُعَاقِبُها، فإذا انْحَصَرَت المُمَاسَّاتُ في السِّتِّ وَجَبَ انحصارُ المُبَايَنَاتِ. ثم قد قَدَّمْنَا مِن أَصْلِ الأستاذِ: أن الجوهرَ الفَرْدَ يُبَايِنُ سِتَّةً مِن الجواهرِ مِن غيرِ تعيينٍ.

قالَ الإمامُ: وقد ذَكَرَ شَيْخِي أبو القَاسِمِ الإِسْفَرَايِينِيُّ طريقةً في ذلك مَرْضِيَّةً، فقالَ: الجوهرُ يُفَارِقُ سِتَّةً مِن الجواهرِ علىٰ التعيين، ويختلفُ ذلك بموقعِ الجوهرِ مِن الجواهر، فإنْ وَقَعَ بين الجواهرِ ولم يُجَاوِرْهَا، بل يكونُ مُفَارِقًا لها، فإنما يُفَارِقُ الأجزاءَ التي يُحَاذِيهَا، وهي مُتَعَيِّنَةٌ في معلومِ اللهِ تعالىٰ، فأما إذا كانَ الجوهرُ مُسْتَعْلِيًا علىٰ الجواهرِ أو مُتَسَفِّلًا عنها، فهو مُفَارِقٌ لجزءٍ واحدٍ يُحَاذِيهِ مِن جهةِ تَحْتٍ أو مِن جهةِ فَوْقٍ، ويُفَارِقُ خمسةً مِن الجواهرِ لا بأعيانها.

قالَ الإمامُ: والقاضي لم يَرْتَضِ مُعْظَمَ هذه المذاهبِ، وسَلَكَ مَنْهَجًا في الاجتماع والافتراق لا يَصِحُّ عندي سِوَاهُ، وذلك أنه قال: لا حُكْمَ للجوهرِ مِن الكَوْنِ إلا اختصاصُه بحيِّزِهِ، وإذا اخْتُصَّ بحيِّزِهِ وتَتَابَعَتْ عليه الأكوانُ في ذلك الحَيِّزِ الواحدِ، فالأكوانُ متماثلةٌ، ولو انْضَمَّ إليه جوهرٌ فهو علىٰ ما كانَ عليه

مِن اختصاصِه ما تَبَدَّلَتْ صِفَتُهُ، وانضمامُ الجواهرِ[1] إليه لم يُغَيِّر حُكْمَهُ في قضيةِ العقلِ.

والتسمياتُ تَعْتَورُ الكَوْنَ مِن غيرِ تقديرِ زائدٍ في العقل، فإذا كانَ الجوهرُ فَرْدًا سُمِّيَ الذي خَصَّصَهُ كَوْنًا أو سكونًا على اختلاف المذاهب، فإذا انْضَمَّ إليه جوهرٌ كانَ الكَوْنُ المتجدِّدُ عليه بعد الانضمامِ مُمَاثِلًا للكَوْنِ الذي كان قَبْلَهُ، ولكن يُسَمَّى مع انضمامِ جوهرٍ إليه اجتماعًا ومُمَاسَّةً ومُجَاوَرةً، وإذا فَارَقَهُ ذلك الجوهرُ يُسَمَّى الكَوْنُ المتجدِّدُ على الجوهرِ المُسْتَقِرِّ في حَيِّزِهِ مُبَايَنَةً؛ فَتَتَبَدَّلُ عليه التسمياتُ، والأكوانُ لا تختلفُ.

ومِنْ قضيةِ هذا المذهبِ: أن لا يختلفَ إلا كَوْنَانِ، يُوجِبُ أحدُهما التخصيصَ بحيِّزِهِ، ويُوجِبُ الآخَرُ التخصيصَ بغيره.

ويَخْرُجُ مِن مضمونِ هذه الطريقةِ: أن الجوهرَ إذا أَحَاطَتْ به سِتَّةٌ مِن الجواهرِ؛ فلا يقومُ به إلا كَوْنٌ واحدٌ؛ [إذ][2] لا حُكْمَ للجوهرِ المتوسِّطِ مِن[3] الجواهرِ المُطِيفَةِ به، ولا معنى لتماسِّ الجوهرين إلا أنهما ثَبَتَا في حَيِّزَيْنِ ليس بينهما مَوْقِعٌ لجوهرٍ ثالثٍ، وحُكْمُ كلِّ جوهرٍ مِن الجواهر اختصاصُه بحيِّزِهِ.

وهذه الطريقةُ هي التي نَنْصُرُهَا، ونُوضِحُ بالأدلةِ صِحَّتَها، ونَذْكُرُ بعد ذلك عُمَدَ شَيْخِنا ونَتَفَصَّى عنها.

فأما الدليلُ على صِحَّةِ ما ارْتَضَيْنَاهُ فَأَوْجُهٌ:

منها: أن نقولَ: إذا اسْتَقَرَّ الجوهرُ في حَيِّزِهِ ثم انْضَمَّ إليه جوهرٌ آخَرُ، فلا

---

(١) في الشامل للجويني ص٤٦٢: الجوهر.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني ص٤٦٢.

(٣) في الشامل للجويني ص٤٦٢: بين.

يَخْلُو مَنْ يُخَالِفُنا في المسألةِ: إمَّا أن يقولَ: حالةُ الجوهرِ الذي كان مُسْتَقِرًّا في حَيِّزِهِ لم تَتَبَدَّلْ، وإمَّا أن يقولَ: تَبَدَّلَتْ حَالتُهُ. فإنْ قالَ: لم تَتَبَدَّلْ حَالُهُ؛ فقد سَلَّمَ المسألةَ، ويَلْزَمُهُ علىٰ قَوْدِ هذا التسليمِ أن يقولَ: الكَوْنُ القائمُ بالجوهرِ المستقرُّ بَعْدَ الانضمامِ مِثْلُ الكَوْنِ الذي كان قَبْلَهُ. وهذا تصريحٌ بِنَفْيِ المُمَاسَّةِ، ويلزمُ منه أيضًا الحكمُ باتحادِ الكَوْنِ فيه كما كانَ قبل الانضمام.

وإنْ زَعَمَ الخَصْمُ: أن حالةَ الجوهرِ قد تَبَدَّلَتْ وقامَ به عَرَضٌ يُخَالِفُ الكَوْنَ القائمَ به في حالِ انفرادِهِ، وهذا مذهبُ الخَصْمِ ـ فهو[1] ظاهرُ البُطْلانِ؛ فإنَّا نَعْلَمُ علىٰ القَطْعِ أنه لم يَتَجَدَّدْ إلا وقوعُ جوهرٍ في حَيِّزٍ، بِحَيْثُ ليس بين الحَيِّزَيْنِ تقديرُ حَيِّزٍ آخَرَ، ويستحيلُ أن يُؤَثِّرَ نَفْسُ الجوهرِ الثاني في الجوهرِ الأَوَّلِ؛ إذ الجواهرُ لا يُؤَثِّرُ بعضُها في بعضٍ بإجماعِ المحققين، ولا فَرْقَ في ذلك بين جواهرَ مُنْضَمَّةٍ وجواهرَ مُتَفَرِّقَةٍ. وكما يستحيلُ أن يُوجِبَ جوهرٌ حُكْمًا لجوهرٍ مع تباينهما؛ فكذلك يستحيلُ أن يُؤَثِّرَ كَوْنُ جوهرٍ في جوهرٍ آخَرَ؛ إذ كَوْنُ كُلِّ جوهرٍ مُخْتَصٌّ به، والمُخْتَصُّ بِمَحَلِّهِ لا يُؤَثِّرُ في غيرِ مَحَلِّهِ.

وأَوْلَىٰ الناسِ بهذه الطريقةِ شَيْخُنا أبو الحسن، مع مصيره إلىٰ أن حُكْمَ العِلْمِ يَخْتَصُّ بمحلِّهِ، ولا يَتَعَدَّىٰ إلىٰ الجملةِ التي مَحَلُّ العِلْمِ منها، فإذا ثَبَتَ أن إِسْنَادَ تَبَدُّلِ حُكْمِ الجوهرِ المُسْتَقِرِّ في حَيِّزِهِ إلىٰ الجوهرِ الآخَرِ مُحَالٌ، واستبانَ أن إحالةَ هذا التَّبَدُّلِ علىٰ كَوْنِ الجوهرِ الثاني مُحَالٌ ـ فلا يَبْقَىٰ بعد ذلك إلا القَطْعُ بأن الجوهرَ الأَوَّلَ بَاقٍ علىٰ مِثْلِ ما كانَ عليه.

والذي يُوضِحُ ذلك: أنه لو جازَ تقديرُ تَغَيُّرِ الجوهرِ عَمَّا كانَ عليه؛ لانضمامِ غيره إليه أو لمباينته له، جازَ طَرْدُ ذلك في جملةِ الأعراضِ القائمةِ

---

(١) في الأصل: وهو. والتصحيح من الشامل للجويني ص٤٦٣.

بِمَحَالِّها، وأَقَلُّ ما يَلْزَمُنا عليه: (٦٠/ف) أن لا يَبْعُدَ مِن المعتزلةِ قَوْلُهم في اشتراطِ البِنْيَةِ عند ثبوتِ الحياةِ، وهذا مِمَّا لا فَصْلَ فيه[1].

ومِمَّا نَسْتَدِلُّ به على مَنْ قال: «المجاورةُ غيرُ المُمَاسَّةِ»: أن نقولَ: لا يجوزُ تقديرُ مجاورةٍ مِنْ غيرِ مُمَاسَّةٍ، ولا يجوزُ تقديرُ مُمَاسَّةٍ مِنْ غيرِ مجاورةٍ، والمعنى الواحدُ لا بُدَّ مِن إثباتِهِ، ولم يَقُمْ دليلٌ على غيره؛ فَيَجِبُ القَطْعُ بالواحدِ ونَفْيِ ما عَدَاهُ.

وبهذه الطريقةِ نَتَوَصَّلُ إلى الحكمِ باتِّحَادِ العِلَلِ، ولأجلها قَطَعْنا بأن الحركةَ عن المكانِ الأولِ عَيْنُ السكونِ في المكان الثاني، وليسَ مَنْ أَثْبَتَ المُمَاسَّةَ معنًى زائدًا على المجاورةِ، بأَسْعَدَ حَالًا مِمَّنْ أَثْبَتَ الحركةَ والسكونَ زَائِدَيْنِ على الكَوْنِ المُخَصَّصِ بالحَيِّزِ.

وبهذه الطريقةِ تَوَصَّلْنَا إلى أن الأمرَ بالشيءِ نَهْيٌ عن أضدادِ المأمورِ؛ مِنْ حَيْثُ تلازمَ الحكمان؛ فلم تَقُمْ دِلالةٌ على تَعَدُّدِ المعنيين.

فإنِ اسْتَدَلَّ مَنْ نَصَرَ مذهبَ شيخِنا أبي الحسن في إثبات المُمَاسَّاتِ بأنْ قالَ: كلُّ ما يَدُلُّ على أن الحركةَ معنًى؛ فذلك بعينه دَالٌّ على أن المُمَاسَّةَ معنًى؛ فإنَّا إنما نُدْرِكُ ما نَرُومُهُ في الحركةِ باختلافِ المَنْظَرِ في الجوهرِ واختلافِ الهيئةِ، بأن يَصِيرَ متحركًا بعدما كان ساكنًا، وأَدْرَكْنَا التفرقةَ بين الحَالَيْنِ وأَسْنَدْنَاهَا بعد السَّبْرِ والتقسيمِ إلى إثباتِ معنًى، وهذا بعينه مُتَقَرِّرٌ في مفترقين اجتمعا وفي مجتمعين افترقا؛ فَيَجِبُ القَطْعُ بإثباتِ الاجتماعِ مخالفًا لِمَا كان قبله.

وسبيلُ الجوابِ عن هذا: أن نقولَ: إنْ كانَ التعويلُ على اختلافِ

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص٤٦٢ ـ ٤٦٤.

المناظر، وَجَبَ أن يقالَ: كذلك إذا تباعَدَ جوهرانِ ثم افترقا ولم يَبْقَ بينهما إلا تقديرُ حَيِّزٍ واحدٍ؛ وَجَبَ أن يكونَ افتراقُهما عَرَضًا زائدًا، كالمُمَاسَّةِ المخالفةِ لأضدادها مِن الأكوان. ووَجْهُ إلزامِ ذلك: أن المَنْظَرَةَ قد اختلفتْ بِقُرْبِ الجوهرين كما اختلفتْ باجتماعِهما.

ثُمَّ نقولُ: مُعَوَّلُنا في إثباتِ الحركةِ على أن الجوهرَ كان مُخْتَصًّا بِحَيِّزٍ ثم صارَ مُخْتَصًّا بغيره، مع جوازِ أن يبقى على استقراره، فهذا هو المعتمدُ في إثباتِ الحركة، وهو غيرُ مُتَحَقِّقٍ في الجوهرِ المستقرِّ إذا انضمَّ إليه غيره؛ إذ[١] لم يَتَبَدَّلْ عليه حَيِّزُهُ.

* **ومِمَّا تَمَسَّكُوا به:** أنْ قالُوا: إذا مَاسَّ جِسْمٌ حَسَّاسٌ جِسْمًا؛ أَحَسَّ المُمَاسَّةَ وأَدْرَكَهَا، كما نُحِسُّ كلَّ محسوسٍ، ونَعْلَمُ أنه طَرَأَ عليه بانضمامِ جسمٍ آخَرَ إليه ما لم يكن قَبْلُ.

* **قالوا:** وجاحدُ ذلك جاحدٌ للضرورةِ.

وهذا تَلْبِيسٌ؛ فإن الذي يُحِسُّهُ الجسمُ ويُدْرِكُهُ حرارةُ ما انضمَّ إليه أو بُرُودَتُهُ أو لِينُهُ أو خُشُونَتُهُ، فأما أن يُحِسَّ كَوْنًا قائمًا به فلم تَجْرِ بذلك عادةٌ، والمعنى الزائد الذي صَادَفَهُ الحسَّاسُ في نفسه هو إدراكُهُ الحرارةَ أو البرودةَ أو اللِّينَ أو الخُشُونَةَ؛ والذي يُوضِحُ ذلك: أن الجسم قد يَمْرُنُ على ملاقاةِ جِسْمٍ على طِوالِ الدَّهْرِ؛ حتى يُخَيَّلَ إليه أنه غيرُ مُمَاسٍّ، وهكذا سبيلُ كلِّ واحدٍ في ملاقاةِ الهواء على رُكُودِهِ؛ فاندفعَ السؤالُ.

---

(١) في الأصل: إذا. والتصحيح من الشامل للجويني ص٤٦٦.

فَصْلٌ

واعْلَمْ أَنَّا إذا أَثْبَتْنَا المُمَاسَّةَ معنًى، فَلَسْنَا نَفْرُقُ بينها وبين التأليفِ والمجاورةِ والاجتماعِ؛ فالمُمَاسَّةُ والتأليفُ عِبارتانِ عن معنًى واحد. وقد بَيَّنَّا: أن اختيارَ القاضِي أن المُمَاسَّةَ تَرْجِعُ إلىٰ نَفْسِ الكَوْنِ المُقْتَضِي تخصيصَ الجوهرِ بحيِّزِهِ.

وقد سَلَكَ المتأخرون مِن المعتزلةِ مَسْلَكًا يُخَالِفُ مَسْلَكَ شيخِنا أبي الحسن في المُمَاسَّةِ، فقالُوا: إذا تجاورَ جوهرانِ واخْتُصَّ أحدُهما برطوبةٍ والآخَرُ بِيُبُوسَةٍ؛ وَلَّدَتِ المجاورةُ في هذه الحالةِ بين الجوهرين تأليفًا واحدًا قائمًا بهما جميعًا، وإنما يَصْعُبُ تفكيكُهما للتأليفِ القائمِ بهما، فهو في حُكْمِ الرَّابِطِ أحدَهما بالثاني. وصَارَ إلىٰ هذا المذهبِ جملةُ المُتَحَذِّقِينَ مِن مُعْتَزلةِ البَصْرَةِ.

وإذا وَقَعَ الجوهرُ بين سِتَّةٍ مِن الجواهرِ وتَأَلَّفَتِ الجواهرُ، فاختلفوا في ذلك: فصارَ بعضُهم إلىٰ أنه يقومُ بالجواهرِ السبعةِ تأليفٌ واحدٌ، ومَنْ حَقَّقَ منهم أَبَىٰ ذلك وأَنْكَرَهُ، وصارَ إلىٰ أن الجوهرَ إذا تَأَلَّفَ مع سِتَّةٍ مِن الجواهرِ قامَ به سِتَّةٌ مِن التأليفاتِ. ولم يَصِرْ منهم صائرٌ إلىٰ إثباتِ سبعةٍ مِن التأليفاتِ؛ إذ لو قالُوا ذلك لانفردَ كلُّ جُزْءٍ بتأليفٍ، ولا يَتَحَقَّقُ مع ذلك قيامُ تأليفٍ بِجُزْأَيْنِ.

والذي يَدُلُّ علىٰ بُطْلانِ ما قَالُوهُ: أن التأليفَ الواحدَ لو قُدِّرَ قيامُهُ بجوهرين، فلا يَخْلُو: إما أن يقومَ بأحدِهما عَيْنُ ما قامَ بالثاني، أو يقومَ به غيرُ ما قامَ بالثاني. فإنْ زَعَمُوا أن القائمَ بأحدِهما عَيْنُ ما قامَ بالثاني، فذلك مُحَالٌ، ولو جازَ ذلك جازَ تقديرُ جوهرٍ في حيزين مع استقرارِهِ في كلِّ واحدٍ منهما

واتحادِهِ، وذلك جَحْدٌ للضرورةِ. ويَطَّرِدُ ذلك في كل عَرَضٍ يُقَدَّرُ في مَحَلَّيْنِ[١].

وإنْ قالوا: «التأليفُ ينقسمُ علىٰ الجوهرين، ويكونُ في كلِّ واحدٍ منهما بعضُه»، كان ذلك محالًا؛ فإن الواحدَ لا بَعْضَ له، ولو جازَ ذلك جازَ أن يقالَ: قامَ عَرَضٌ ببعضِ جوهرٍ، فامتناعُ قيامِ عَرَضٍ ببعضِ جوهرٍ كامتناعِ قيامِ بعضِ عَرَضٍ بجوهرٍ. علىٰ أن هذا[٢] التقديرَ تصريحٌ بأن الذي قامَ بأحدهما يُغَايِرُ الذي قامَ بالثاني، وهذا يُوضِحُ كَوْنَهما شيئين؛ إذ الغَيْرَانِ مِن ضرورتهما أن يَكُونَا شيئين.

ومِمَّا يَدُلُّ علىٰ بُطْلانِ قَوْلِهم: أن التأليفَ علىٰ أصلهم باقٍ، والمباينةُ لا تُضَادُّهُ بل تُضَادُّ المجاورةَ، ونحن نَعْلَمُ: أن المباينةَ تُنَافِي التأليفَ إذا قامت بمحلِّ التأليف، كما نَعْلَمُ منافاةَ الجهلِ العِلْمَ.

ويقالُ لهم: إذا لم يمتنع قيامُ تأليفٍ واحدٍ بمَحَلَّيْنِ، فما المانعُ مِن قيامِ عِلْمٍ واحدٍ أو سَوادٍ واحدٍ بمَحَلَّيْنِ؟ وبالجملةِ إذا جازَ رجوعُ حُكْمِ العِلَّةِ إليها[٣]، فَلِمَ لا يجوزُ أن يقومَ التأليفُ بجزءٍ واحدٍ مِن الجملةِ ويُفِيدُ حُكْمَهُ للجملةِ؟ كما قالوا مِثْلَ ذلك في العِلْمِ؛ فإن الجملةَ عندهم كالمحلِّ الواحدِ، وإن الضِّدَّيْنِ يَتَضَادَّانِ علىٰ الجملةِ تَضَادَّهُما علىٰ المحلِّ.

❊ **فإنْ قالُوا:** نُدْرِكُ تَفْرِقَةً بين مُتَجَاوِرَيْنِ يَصْعُبُ تفكيكُهما وبين

---

(١) لم يبين الشارح ﷺ ما يترتب علىٰ القول بالشق الثاني، وبيانه كما في الشامل للجويني ص٤٦٨: وإن زعموا: أن القائم بأحدهما غير القائم بالثاني، فيلزمهم التصريح بتعدد التأليف؛ إذ الغيران من ضرورتهما أن يكونا شيئين يقدر أحدهما منفردًا عن الآخر، وهذا ترك للمذهب.

(٢) المناسب: علىٰ أن في هذا.

(٣) كذا في الأصل، ولعل المناسب: والجملة إذا جاز رجوع حكم العلم إليها.

مُتَجَاوِرَيْنِ يَسْهُلُ تفكيكُهما؛ فينبغي أن تكونَ التفرقةُ راجعةً إلىٰ معنىً زائدٍ. وبهذا الطريقِ نُثْبِتُ المعاني كالكَوْنِ واللَّوْنِ والعِلْمِ ونَحْوِ ذلك.

قالوا: وقد ذَكَرَ أبو الحسن في كتابِ «النَّوادِرِ»: أن التأليفَ جِنْسٌ مُخَالِفٌ للاجتماعِ.

* قلنا: إنْ صَحَّ هذا النَّقْلُ عنه، فإنما يَصْعُبُ تفكيكُ بعضِ المُؤْتَلِفَاتِ؛ لاختلاف التأليفاتِ في أنفسها. والصحيحُ أن ذلك بِجَرْيِ العادةِ؛ فإن الجواهرَ إذا كَثُرَتْ واكْتَنَزَتْ وقَلَّ تَخَلْخُلُها تَعَذَّرَ تفكيكُها، وما لا يكونُ مُكْتَنِزًا لا يَتَعَذَّرُ تَفْكِيكُهُ، وكانَ يجوزُ قَلْبُ هذه العادةِ.

وما نُقِلَ عن أبي الحسنِ في التأليفِ بأنه جِنْسٌ يُخَالِفُ الاجتماعَ ـ فيجوزُ أن يكونَ علىٰ ما فَسَّرْنَاهُ، ويجوزُ أن يكونَ الاجتماعُ الذي هو تأليفٌ يُخَالِفُ اجتماعًا ليس بتأليفٍ، لكنَّ كلاهما اجتماعٌ وتأليفٌ. ويجوزُ أن يكونَ الذي قَالَهُ حكايةً لمذهبِ المعتزلةِ؛ لاشتهارِ مذهبِهِ في التأليفِ والاجتماعِ: أنهما واحدٌ، ولا شَكَّ علىٰ مذهبِهِ بأن المُؤْتَلِفَيْنِ تأليفانِ بتأليفين، كما قلنا في المجتمعين. ثم الذي أَلْزَمُونَا إنما هو بِنَاءً علىٰ القولِ بالتَّوَلُّدِ، وذلك باطلٌ عندنا؛ فالتفكيكُ والضَّمُّ كلاهما غيرُ مقدورٍ لنا.

* فإنْ قالُوا: نَفْرِضُ عليكم الكلامَ فِيمَن التَصَقَتْ أَنْمُلَتُهُ بشيءٍ، فَرَفْعُ الأَنْمُلَةِ مقدورٌ له عندكم؛ إذ هو محلُّ القدرةِ، ومع ذلك يَتَعَذَّرُ في وقتٍ ـ وهو ما فَرَضْنَاهُ ـ ولا يَتَعَذَّرُ في وقتٍ.

* قلنا: القدرةُ علىٰ رَفْعِ الإِصْبَعِ لا تَثْبُتُ قبل رَفْعِها، فإذا ارتفعَ فلا يَتَبَيَّنُ مع الرَّفْعِ مُعَاناةٌ؛ إذ المعاناةُ في الشيءِ قبل حُصُولِهِ، والحاصلُ لا معاناةَ فيه؛ فلا يستقيمُ لهم تصويرُ الكلامِ معنا في صورةِ الاتفاقِ، إلا بأن نُسَلِّمَ لهم

القَوْلَ بالتَّوَلُّدِ جَدَلًا، فلو سَلَّمْنَاهُ لم يكن فيما قالوه حُجَّةٌ؛ وذلك لأن للقائلِ أن يقولَ: إنما يَصْعُبُ تفكيكُ بعضِ الجواهرِ بأن يَخْلُقَ اللهُ تعالىٰ أكوانًا فيها، تُخَصِّصُها (٦١/ف) بجهاتِها أَكْثَرَ مِمَّا يُحَاوِلُهُ العَبْدُ، ولا يُوجَدُ فِعْلُ العَبْدِ بذلك.

وهذا كالحَبْلِ يتجاذبُهُ شخصانِ، وكان أحدُهما أَيِّدًا قَوِيًّا، فلا يَنْجَرُّ الحَبْلُ إلا في جِهَتِهِ. وكذلك يَرُومُ العَبْدُ إثباتَ مباينةٍ وتفريقٍ، والرَّبُّ تعالىٰ يَخْلُقُ في الجوهرين مُجَاوَرَاتٍ فَيَبْقَيَانِ مُتَجَاوِرَيْنِ؛ فَتَئُولُ صعوبةُ التفكيكِ إلىٰ هذا. والإنسانُ يَجْمَعُ كَفَّيْهِ أو كَفَّهُ، فَيَسْهُلُ بَسْطُهُ علىٰ الغَيْرِ تارةً إذا قَلَّ اعتمادُ القَابِضِ، ويَتَعَذَّرُ إذا كَثُرَ اعتمادُهُ، ولَيْسَ الاعتمادُ مِن التأليفِ ولا مُوَلِّدٌ له عندنا.

ثم نقولُ: القَصَبَةُ لو مُدَّتْ طُولًا لم تَنْقَطِعْ ولو عَظُمَت الاعتماداتُ، ولو لُوِيَتْ لَتَكَسَّرَتْ، والتأليفُ المُقْتَضِي صعوبةَ التفكيكِ ليس يَخْتَلِفُ بتقديرِ الاعتماداتِ في بعضِ الجهاتِ دون بعضٍ، ولو كانَ الأمرُ في صعوبةِ التفكيكِ يتعلَّقُ بالتأليفِ لَمَا تَحَقَّقَ فيه اختلافٌ.

والذي يُوضِحُ ذلك: أن الصخرةَ الصَّمَّاءَ تُوقَدُ عليها النَّارُ فَتَنْصَدِعُ، واليَاقُوتَةَ الحَمْرَاءَ لا تَتَأَثَّرُ بالنَّارِ ولو أُوقِدَتْ عليها مُدَّةً كثيرةً، وأَعْجَبُ مِن ذلك: أن بعضَ الجواهرِ ما يَزْدَادُ علىٰ النَّار تَصَلُّبًا[١] كالخزف، ومنها ما يَتَشَقَّقُ كالحَجَرِ؛ فَثَبَتَ أن الأمرَ في ذلك لا يَتَعَلَّقُ بالتأليفِ، وإنما هي عاداتٌ أَجْرَاهَا اللهُ تعالىٰ كما يَشَاءُ، فهذا مذهبُ أهلِ الحَقِّ.

❊ **فإنْ قالُوا:** ما ذَكَرْتُم مِن الياقوتِ؛ فَلِقِلَّةِ التَّخَلْخُلِ فيه، فلا تَجِدُ النَّارُ فيه مَدْخَلًا.

❊ **قلنا:** الحَجَرُ أَقَلُّ تَخَلْخُلًا مِن الخَزَفِ، ثم الحَجَرُ يَتَصَدَّعُ علىٰ النَّارِ

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: إلا تصلبًا.

دونَ الخَزَفِ، ثم لو كانَ ما قالوه في الياقوتِ سديدًا؛ لَوَجَبَ أن لا يَنْكَسِرَ إلا بِجُهْدٍ جَهِيدٍ، وليس كذلك.

ثم للمعتزلةِ تَرَدُّدَاتٌ كثيرةٌ واختلافٌ في أحكامِ التأليفِ لا فائدةَ في ذِكْرِهَا، ولكنَّ القَدْرَ الذي يَلِيقُ بهذا المختصرِ ذَكَرْنَاهُ.

ثم مِن الأجسامِ ما يكونُ تفكيكُهُ أَشَدَّ وأَصْعَبَ مِن غيرِهِ، واختلفوا في ذلك: فقال الجُبَّائِيُّ: العِلَّةُ في ذلك اختلافُ التأليفاتِ، فالتأليفُ تختلفُ أجناسُهُ. وصار بعضُهم إلىٰ أن ذلك يَرْجِعُ إلىٰ قِلَّةِ التأليفاتِ في البعضِ وكَثْرَتِها في البعض.

ثم لم يُجوِّز الجُبَّائِيُّ أن يقومَ بِجُزْأَيْنِ أَكْثَرُ مِن تأليفٍ واحدٍ، وجَوَّزَهُ الأكثرون؛ بِنَاءً علىٰ ما ذَكَرْنَاهُ مِن اختلافِ مذاهبهم. وقال بعضُهم: إذا اشتملت الجملةُ علىٰ عَشَرَةِ أجزاءٍ، كُلُّها مُؤْتَلِفَةٌ، واشتملت جملةٌ أُخْرَىٰ علىٰ عَشَرَةِ أجزاءٍ، ولكنَّ بعضَ أجزائِها مُتَأَلِّفَةٌ وبعضَها مُنْفَرِجٌ ـ فتفريقُ الجملةِ الأخيرةِ أَسْهَلُ لا مَحَالَةَ؛ فَحَمَلُوا السُّهُولةَ والصُّعُوبةَ علىٰ هذا المَحْمَلِ.

فَصْلٌ
في الثِّقَلِ والخِفَّةِ والاعْتِمَادِ

❊ **فإنْ قالَ قائلٌ:** ما قَوْلُكُم في الثِّقَلِ في الأجسامِ: أهو مِن الأَعْرَاضِ الزائدةِ عليها، أم هو رَاجِعٌ إلىٰ أَنْفُسِها؟

❊ **قلنا:** الذي صارَ إليه أَكْثَرُ أَصْحَابِنا: أن ذلك يَرْجِعُ إلىٰ ذواتِ الأجسامِ، فكلُّ جوهرٍ ثقيلٌ[1] علىٰ هذا المذهبِ، ولا يُتَصَوَّرُ تفاضلٌ بين

(١) في الغنية للشارح ١/٤٢٤: ثقيل في نفسه.

الجوهرين في الثِّقَلِ. والزُّبْرَةُ مِن الحديدِ أَثْقَلُ مِمَّا في حَجْمِها مِن الخَشَبِ والحَجَرِ؛ وإنما ذلك لأن أجزاءَ الزُّبْرَةِ أَكْثَرُ والتَّخَلْخُلَ فيها أَقَلُّ.

وصارَ آخرون إلىٰ أن الثِّقَلَ معنىً زائدٌ علىٰ وجودِ الجوهرِ، ثم اختلفَ هؤلاءِ:

فقالَ القاضي وغيرُه مِن المحققين: إن الثِّقَلَ عبارةٌ عن اعتمادِ الشيءِ في جهةِ السُّفْلِ.

وصارَ صائرون إلىٰ أن الثِّقَلَ معنىً زائدٌ علىٰ الاعتمادِ، وهو مِنْ قَبِيلِ الأعراضِ.

ثم مَنْ صَار إلىٰ أن الثِّقَلَ هو الاعتمادُ؛ فلا يُجَوِّزُ جوهرًا أَثْقَلَ مِن جوهرٍ مع التساوي في الاعتمادِ، ولا يَتَقَرَّرُ عندنا قيامُ اعتمادَيْنِ مُتَمَاثِلَيْنِ في الجوهر؛ فَيَتَرَتَّبُ عليه تفاضلٌ في الثِّقَلِ المُفَسَّرِ [بالاعتمادِ][1].

❊ فإنْ قالَ قائلٌ: فهل يُفَارِقُ هذا المذهبُ المذهبَ الأَوَّلَ؛ حَيْثُ قلتُم في المذهبِ الأَوَّلِ: إن الثِّقَلَ يَرْجِعُ إلىٰ كثرةِ الأجزاءِ؟

❊ قلنا: يَفْتَرِقُ المذهبانِ مِنْ وَجْهٍ؛ وذلك أن القائلَ الأَوَّلَ يَمْنَعُ خِفَّةَ الجوهرِ ويَقْطَعُ بِثِقَلِ كلِّ جوهرٍ، ومَنْ صَرَفَ الثِّقَلَ إلىٰ الاعتمادِ، فيقولُ: قد يَتَّصِفُ جوهرٌ بالثِّقَلِ بأن يكونَ فيه اعتمادٌ سُفْلِيٌّ، ويَتَّصِفُ جوهرٌ بالخِفَّةِ بأن يكونَ فيه اعتمادٌ عُلْوِيٌّ؛ فعند ذلك يَفْتَرِقُ المذهبان؛ فإنَّ مَنْ صَرَفَ الثِّقَلَ إلىٰ نَفْسِ الجوهرِ لم يَصِفْهُ بالخِفَّةِ إلا تَجَوُّزًا، فإذا قيل: «جِسْمٌ أَخَفُّ مِن جِسْمٍ»، عُنِيَ بذلك: قِلَّةُ الأجزاءِ في أحدِهما وكثرتُها في الآخرِ.

ومَنْ زَعَمَ أن الثِّقَلَ يَرْجِعُ إلىٰ الاعتمادِ؛ فإنه يَصِفُ الجوهرَ بالثِّقَلِ مَرَّةً

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٢٥.

وبالخِفَّةِ أُخْرَىٰ. ومَنْ صارَ إلىٰ أن الثِّقَلَ معنىٰ زائدٌ علىٰ الاعتماد؛ فيُثْبِتُ الخِفَّةَ عَرَضًا مُضادًّا للثِّقَلِ.

فهذه جملةُ مذاهِبنا في الثِّقَلِ والخِفَّةِ.

وقالَ كثيرٌ مِن الفلاسفةِ والطَّبائِعيِّينَ: المَعْنِيُّ بِثِقَلِ العُنْصُرِ: حَنِينُهُ إلىٰ المركز، والمَعْنِيُّ بِخِفَّتِهِ: حصولُه في المركز.

قالوا: والمركزُ الأَثِيرُ هو عُنْصُرُ النَّارِ فَوْقَ مركزِ الهواءِ، ومركزُ الهواءِ فَوْقَ مركزِ الماءِ، ومركزُ الماءِ فَوْقَ مركزِ الأرضِ.

وقالوا: مركزُ الأرضِ وَسَطُ الكُرَةِ.

والقَوْلُ بالمركزِ عندنا باطلٌ.

❊ **فإنْ قيل:** ما قولُكم في الاعتمادِ؟

❊ **قلنا:** مَنْ صَارَ مِنْ أَصْحَابِنَا إلىٰ أن الثِّقَلَ يَرْجِعُ إلىٰ وجودِ الجوهرِ؛ فلا يُقَدِّرُ الاعتمادَ معنًىٰ. وقد يميلُ الأستاذُ إلىٰ هذا في بعضِ مَجَارِي كلامِه.

ويَقْوَىٰ نَفْيُ الاعتمادِ علىٰ مذهبِ شيخِنا وأتباعِهِ؛ والذي يَعْضُدُهُ: أن مذهبَ أهلِ الحَقِّ: أن الاعتمادَ الذي أَثْبَتَهُ مَنْ أَثْبَتَهُ لو قُدِّرَ ثبوتُه لَمَا اقْتَضَىٰ هُوِيًّا ولا تَصَعُّدًا، وإنما يَهْوِي الثقيلُ إذا خَلَقَ اللهُ تعالىٰ فيه أَكْوَانًا تُخَصِّصُهُ بجهةِ السُّفْلِ، ولو خَلَقَ اللهُ تعالىٰ فيه أَكْوَانًا تُخَصِّصُهُ بجهةٍ أُخْرَىٰ لاخْتَصَّ بتلك الجهةِ.

وإثباتُ الاعتمادِ يَقْوَىٰ علىٰ أَصْلِ المعتزلةِ؛ مِنْ حَيْثُ قَدَّرُوا الهُوِيَّ والتَّصَعُّدَ منه.

ولقد أَوْضَحَ الأستاذُ ذلك بأن قالَ: الجهاتُ تختلفُ بالنِّسَبِ، فتكونُ الجهةُ التي تُعَدُّ يَمْنَةً بالإضافةِ إلىٰ موقفِك، تُعَدُّ يَسْرَةً إذا تَبَدَّلَ الموقفُ، وكذلك القولُ في «فَوْقُ» و«تَحْتُ»؛ فَثَبَتَ أن الجهاتِ تختلفُ بالنِّسَبِ، وأن الأَكْوَانَ هي التي تُخَصِّصُ الجواهرَ بِأَحْيَازِها.

وقد يُطْلِقُ الأستاذُ لَفْظَ «الاعتمادِ» ويَعْنِي به: الأَكْوَانَ، فقالَ في كتاب «الوصف والصفة»: اتفق أهلُ الحَقِّ علىٰ: أن العُلُوَّ والسُّفْلَ يختلفُ بالتسميةِ دونَ المعنىٰ والحقيقة، وأن ما يُشَاهَدُ مِن هُوِيِّ الثقيل عن العُلُوِّ فإن اللهَ تعالىٰ يَخْلُقُ فيه الانحدارَ، ولو أراد أن يَخْلُقَ فيه التصاعدَ كانَ ذلك كالانحدار.

واتفقوا علىٰ أن: ما قاله بعضُ الفلاسفة: مِن أن الأرضَ كالكُرَةِ، علىٰ كلِّ جانبٍ منها حَيَواناتٌ، تمشي عليها كما نمشي نحن مِن هذا الجانب ـ مقدورٌ لله تعالىٰ، غيرَ[1] اعتلالِهم مِن أن الثقيلَ يَطْلُبُ المركزَ، لكنَّ اللهَ تعالىٰ يَخْلُقُ فيه مِن الكَوْنِ والاعتمادِ ما يُرِيدُ، مِن أَيِّ جهةٍ شاءَ.

واتفقوا علىٰ أن: مَنْ حَمَلَ شيئًا علىٰ يَدِهِ واسْتَثْقَلَ المحمولَ؛ كانَ ذلك لسكونٍ يفعله الله تعالىٰ في المحمول، يمنعُ يَدَهُ مِن الارتفاعِ في جهته، وليس في الجميع سِوىٰ الحركةِ والسكونِ، ولا حقيقةَ للاعتماد.

واتفقوا علىٰ أن: رَجُلَيْنِ إذا تَعَاوَنَا علىٰ حَمْلِ الثقيل، لم[2] يفعل واحدٌ منهما في المحمول معنىٰ، وكان فِعْلُهُ أو قدرتُه سببًا لصحةِ فِعْلِ صاحبِه.

هذا كلامُه.

---

(١) في هامش الأصل زيادة: «أن»، وهي زيادة يبدو أنها ليست من خط ناسخ الأصل، والكلام يتم بدونها، ولو أضيفت لاحتاجت «أن» إلىٰ خبر، وهو ليس موجودًا في الجملة.

(٢) قرأها ناسخ (ع): ثم.

قالَ شَيْخُنا الإمامُ: مَنْ قالَ: إن الاعتمادَ معنًى - وهو (٦٢/ف) الذي ارتضاه القاضي - اسْتَدَلَّ بأن قالَ: مَن اعتمدَ علىٰ الشيءِ الحَسَّاسِ، أَدْرَكَ اعتمادَهُ كما يُدْرِكُ حرارتَهُ وبرودتَهُ، فلو جازَ نَفْيُ الاعتمادِ جازَ التَّسَبُّبُ إلىٰ نَفْيِ الأعراضِ، ثم إذا ثَبَتَ أن الاعتمادَ معنىً؛ فَيُتَصَوَّرُ سِتَّةٌ مِن الاعتماداتِ علىٰ حَسَبِ تَعَدُّدِ الجهاتِ[1].

والمعتزلةُ أَثْبَتُوا الاعتمادَ، وبنوا عليه كثيرًا مِن الأحكام؛ فجعلوا منه: ما يكونُ لازمًا طبيعيًّا، ومنه ما يكونُ مُكْتَسَبًا، فاللازمُ منه ضَرْبَانِ: أحدُهما: اعتمادُ لهيبِ النار في جهة العلو، والآخَرُ: اعتمادُ الثقيلِ في جهة السفل، وما عدا ذلك فهو مُكْتَسَبٌ مُجْتَلَبٌ، كاندفاع الشيءِ يَمْنَةً ويَسْرَةً باعتمادِ الدَّافعِ إلىٰ جهةِ اليمينِ واليَسَارِ.

قالَ الإمامُ: «ونَفْيُ الاعتمادِ بأصولنا أَجْدَرُ»[2]؛ مع أن مِنْ أَصْلِنا[3]: أن الاعتمادَ لا يُوجِبُ حركةً في جهةٍ ولا يُولِّدُها.

فَصْلٌ
في عِلَّةِ وقوفِ الأرضِ

قال الإمامُ: قَطَعَ المُحَقِّقُونَ بإبطالِ قَوْلِ مَنْ أَنْكَرَ وقوفَ الأرضِ؛ وذلك لأن مِن الأوائلِ:

مَنْ صارَ إلىٰ أنها متحركةٌ مُتَتَابِعَةُ الدَّوَرَانِ علىٰ هيئةِ دَوَرَانِ الدُّولابِ.

ومنهم مَنْ قالَ: إنها هاويةٌ أبدًا.

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص٤٩٣.

(٢) انظر: الشامل للجويني ص٤٩٦.

(٣) في الغنية للشارح ١/٤٢٦: لأن من أصلنا.

والقولانِ جميعًا باطلان: فأمَّا مَنْ زَعَمَ أنها تتحركُ حركةَ الدُّولابِ، فلو كانَ كذلك لم يَسْبِقْ شيءٌ منها شيئًا. وأمَّا مَنْ زَعَمَ أنها هاويةٌ بِثِقَلِهَا، فذلك باطلٌ مِن أَوْجُهٍ:

أحدُها: أن ذلك يُوجِبُ أن لا يَسْتَقِرَّ عليها جِسْمٌ خفيفٌ؛ لسرعةِ هُوِيِّ الثقيلِ، ويلزمُ منه أن يقالَ: «لو تَرَدَّىٰ شَخْصٌ مِنْ سَطْحٍ لَمَا انتهىٰ إلىٰ القرار أبدًا»، لاسِيَّما إذا كان ذلك الشيءُ خفيفًا كالقُطْنِ ونحوِه.

ولو كانتْ هاويةً؛ لازدادَ الخَلْقُ كُلَّ يومٍ مِنِ النُّجُومِ بُعْدًا.

وقال بعضُ الفلاسفةِ وبعضُ المتكلمين: إن الأرضَ يَضْبِطُها الهواءُ المحيطُ بها. وهذا قولُ بَعْضِ الكَرَّامِيَّةِ.

قالوا: فالهواءُ هو الذي يُمْسِكُ السماءَ أن تَقَعَ علىٰ الأرضِ، ولو ارتفعَ الهواءُ لاصْطَكَّ السماءُ والأرضُ.

وهذا الذي قالوه خِلافُ ما قالَهُ عامَّةُ الأُمَّةِ؛ واللهُ تعالىٰ يقولُ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢]. وهذا يُبْطِلُ قَوْلَ مَنْ قالَ: «إنها كانت واقفةً؛ لِدَوَرَانِ الفَلَكِ عليها»، ولو كانَ كما قالوه لَمُنِعْنَا أيضًا مِن المشي والحركة.

وصَارَ كثيرٌ مِن الأوائلِ إلىٰ أنها إنما وَقَفَتْ واسْتَقَرَّتْ؛ لحصولها في المركز، ومركزُها وَسَطُ الكَوْنِ، ويَعْنُونَ بالمركزِ: اختصاصَ العُنْصُرِ بحيِّزٍ[1] مخصوصةٍ بنفسها وطَبْعِها.

وقد أَبْطَلْنَا ذلك، وقلنا: مَنْ رَمَىٰ حَجَرًا في بِئْرٍ فَهَوىٰ فيها، فما عِلَّةُ هُوِيِّهِ؟

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٢٧: بجهة.

فإنْ قالُوا: يَطْلُبُ مركزَه[1].

قلنا: إنْ أُلقِي فيها[2] كان مُسْتَقِرًّا على ظَهْرِ الأرض، فكانَ في المركزِ أو خارجَ المركز؟

فإنْ قالُوا: خَارِجَ المركزِ.

قلنا: فجميعُ أجزاءِ الأرضِ خارجَ المركزِ؛ فَوَجَبَ أن يكونَ خارجُ المركزِ عِلَّةَ استقرارِهِ.

فإنْ قالُوا: ثِقَلُهُ واعتمادُهُ في جهةِ سُفْلٍ طَلَبٌ منه لمركزه.

قلنا: قد بَيَّنَّا معنى الثِّقَلِ، وأَوْضَحْنَا بطلانَ الاعتمادِ، وعَلِمْنَا أنه لو أُلْقِيَ حَجَرٌ في بِئْرٍ طُولُها مائةُ أَلْفِ فَرْسَخٍ أو أَكْثَرُ لَهَوىٰ فيها، فَأَيْنَ يَطْلُبُ في هُوِيِّهِ ولا قرارَ له أبدًا؟! وهذا يَدُلُّ على أن الأرضَ بجملتها خارجَ المركز، وهذه النُّكْتَةُ تَطَّرِدُ في جملةِ العناصر والأثير.

وأَمَّا المُتَكَلِّمُونَ فقد اختلفُوا أيضًا في عِلَّةِ وقوفِ الأرضِ:

فقالَ الجُبَّائِيُّ: إن مُعْظَمَ الأرضِ مِمَّا يَلِي جهةَ السُّفْلِ استقرارُهُ بِتَجَدُّدِ سَكَنَاتٍ عليه، ولولا تجدُّدُها لَهَوَتِ الأرضُ.

وإنما شَرَطَ تجدُّدَ السَّكَنَاتِ؛ لأن الجاذبَ[3] أقوى على أصولهم مِن الباقي؛ فهو بالمدافعةِ والمضادةِ أَوْلَى. ثم إذا وَقَفَ ما ذكرناه مِن الأرضِ

(١) في الغنية للشارح ١/٤٢٧: مركزها.

(٢) في الغنية للشارح ١/٤٢٧: فقبل أن يلقى فيها.

(٣) في الغنية للشارح ١/٤٢٨: الحادث.

بتتابعِ السَّكَنَاتِ فيه ، فالذي فَوْقَهُ يَسْكُنُ بسكونٍ باقٍ[١] ؛ إذ هو مُعْتَمِدٌ على ما تَحْتَهُ ؛ فهذا أَصْلُ الجُبَّائِي .

وأَصَحُّ أجوبةِ أبي هَاشِمٍ في ذلك: أن أَحَدَ شَطْرِي الأرضِ ـ وهو الذي يَلِينَا ـ فيه اعتماداتٌ سُفْلِيَّةٌ ، والشَّطْرَ الآخَرَ مِن الأرض في جهةِ تَحْتٍ ، خَلَقَ اللهُ تعالى فيه اعتماداتٍ عُلويةً ، فإذا اعْتَدَلَتْ اعتماداتُ الشَّطْرَيْنِ تَسَفُّلًا وتَصَعُّدًا ؛ اقتضى ذلك استقرارًا ، وتُنَزَّلُ الأرضُ منزلةَ جِسْمٍ ، يتجاذبُهُ شخصان مستويان في الآلة والقوة ؛ فيقتضي ذلك وقوفَ الجِسْمِ بينهما .

وعند أصحابنا: إنما يَسْتَقِرُّ الجِسْمُ الثقيلُ ؛ لأن اللهَ تعالى يَخْلُقُ فيه أَكْوَانًا متجددةً ، تُخَصِّصُهُ بالجهةِ التي هو فيها . ولا يَحْمِلُ عندنا جِسْمٌ جِسمًا ؛ قال اللهُ تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ﴾ [فاطر: ٤١] ، وقال تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ بِأَمۡرِهِۦ﴾ [الروم: ٢٥] .

فهذه جملةٌ مُقْنِعَةٌ في الأَكْوَان ، لم أَجِدْ بُدًّا مِن ذِكْرِها ، والله ولي التوفيق .

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٢٨: الباقي .

المَسْأَلَةُ الثَالِثَةُ
في إبانةِ تَقَدُّسِ الرَّبِّ سبحانه عن قيامِ الحوادثِ به

قد أَوْضَحْنَا فيما سَبَقَ: وجوبَ مخالفةِ القديمِ الجوهرَ في خصائصِهِ وأحكامِهِ، ومِنْ خصائصِ الجوهرِ: قَبُولُهُ الأعراضَ.

واتَّفَقَ أهلُ الحَقِّ علىٰ استحالةِ قيامِ الحوادث بذات القديم سبحانه.

وقد صَرَّحَت الكَرَّامِيَّةُ بقيامِ كثيرٍ مِن الحوادثِ بذات الله تعالىٰ[١].

ومِنْ أصلِهم: أن ما يَحْدُثُ في ذاته مِن الحوادثِ فإنما يَحْدُثُ بقدرتِهِ، وما يَحْدُثُ مباينًا عن ذاته سبحانه فإنما يَحْدُثُ بواسطةِ الإحداث، ويَعْنُونَ بالإحداثِ: ما يَحْدُثُ في ذاته تعالىٰ بالقدرة مِن الأقوالِ والإراداتِ، ويَعْنُونَ بالمُحْدَثِ: ما بَايَنَ ذاتَهُ تعالىٰ مِن الجواهر والأعراض؛ فيُفَرِّقُونَ بين الحوادثِ[٢] والمحدَثِ، والإبداعِ والمُبْدَعِ، والإيجادِ والمُوجَدِ، والخَلْقِ والمخلوق، كما ذكرنا.

فالمخلوقُ والمُحْدَثُ والمُوجَدُ والمُبْدَعُ تَثْبُتُ بواسطةِ الخَلْقِ والإحداثِ، وكذلك المعدومُ يَثْبُتُ معدومًا بواسطةِ الإعدام، وهو القولُ والإرادةُ الواقعان في ذاته سبحانه بالقدرة، والمخلوقُ يَقَعُ مُبَايِنًا عن ذاته تعالىٰ بالخَلْقِ. والتخليقُ والإبداعُ والإنشاءُ والإحداثُ والصُّنْعُ كُلُّها عباراتٌ عن معنًىٰ واحدٍ.

---

(١) زاد الشارحُ في الغنية ١/٤٢٩: واعتقدوه دينًا.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب: الإحداث.

ثم قد يَحْدُثُ في ذاتِه تعالىٰ عندهم مِن الحوادثِ ما لا يكونُ إيجادًا وإعدامًا وخَلْقًا، وهو الأقوالُ والأخبارُ، كالكُتُبِ المنزلةِ علىٰ الأنبياء والقَصَصِ، ومِنْ ذلك: الأوامرُ والنَّواهِي، والوَعْدُ والوعيدُ، والتَّسَمُّعَاتُ والتَّبَصُّراتُ.

فأما الإيجادُ والإعدامُ: فالذي عليه الأكثرون: أنهما القَوْلُ والإرادةُ، وذلك قَوْلُهُ للشيء: «كُنْ»، والإرادةُ لِكَوْنِهِ. ثم قَوْلُهُ: «كن» صوتان مِن جِنْسِ أصواتِنا.

وحُكِيَ عن **ابنِ هَيْصَمٍ** أنه فَسَّرَ الإيجادَ والإعدامَ بالإرادةِ والإيثارِ، وذلك مشروطٌ بالقولِ شرعًا، وقد وَرَدَ الشَّرْعُ بأنه سبحانه إذا أرادَ إحداثَ شيءٍ يقولُ[1] له: «كن»؛ فعلىٰ قولِ الأكثرين: الخَلْقُ عبارةٌ عن قوله للشيء: «كن» مع الإرادةِ.

ثم اختلفوا في التفصيلِ:

فقال كثيرٌ منهم: لكلِّ مُوجَدٍ إيجادٌ، ولكلِّ معدومٍ إعدامٌ.

وقال بعضُهم: الإيجادُ الواحدُ صالحٌ لِمُوجَدَيْنِ إذا كانا مِن جِنْسٍ واحدٍ، فأما إذا اختلفَ الجنسُ؛ فيتعدد الإيجادُ.

فيقالُ لهم: إذا افتقرَ كلُّ مُوجَدٍ أو كلُّ جِنْسٍ إلىٰ إيجادٍ، فليفتقر كلُّ إيجادٍ إلىٰ قدرةٍ؛ فالتزمت طائفةٌ مِن هذا السؤالِ القولَ بتعدُّدِ القدرة. ثم اختلف هؤلاءِ: فقال بعضُهم: تَتَعَدَّدُ القدرةُ بتعدُّدِ أجناس المُحْدَثاتِ، وصارَ آخرون إلىٰ أنها تَتَعَدَّدُ بتعدُّدِ أجناس الحوادثِ التي تَحْدُثُ في ذاته تعالىٰ، مِن: الكافِ والنُّونِ والإرادةِ والتَّسَمُّعِ والتَّبَصُّرِ، وهي خمسةٌ.

(١) نهاية الخرم في (س).

فالأكثرون منهم صاروا إلىٰ إثباتِ تَسَمُّعَاتٍ وتَبَصُّراتٍ للأصواتِ والأكوانِ المُحْدَثةِ. ومنهم مَنْ يقولُ: حَدُّ ما يُبْصَرُ: أن يكونَ موجودًا. ومنهم مَنْ قالَ: المرادُ بالسمع والبصر قدرتُهُ علىٰ التَّسَمُّعِ والتَّبَصُّرِ، وهذا قولٌ شاذٌّ. ومنهم مَنْ أَثْبَتَ للهِ تعالىٰ سمعًا وبصرًا في الأَزَلِ، وأَثْبَتَ التَّسَمُّعَاتِ والتَّبَصُّراتِ في لا يَزَالُ، وهي إضافةُ المُدْرَكَاتِ إليها، وقد أثبتوا لله سبحانه مشيئةً قديمةً وإراداتٍ حادثةً، وهي مُتَعَلَّقَاتُ مشيئتِه. ومنهم مَنْ يقولُ: المشيئةُ القديمةُ تَتَعَلَّقُ بأصلِ (٦٣/ف) الحدوثِ وأصولِ المُحْدَثاتِ، والإراداتُ تَتَعَلَّقُ بتفاصيلِها.

وأَجْمَعُوا علىٰ أن الحوادثَ لا تُوجِبُ لله سبحانه وَصْفًا ولا هي صفاتٌ له سبحانه، بل يَحْدُثُ في ذاتِهِ القولُ والإرادةُ، ولا يكونُ قائلًا ومريدًا بالقول والإرادة، وكذلك التَّسَمُّعُ والتَّبَصُّرُ، وقالوا: إنما هو قائلٌ بقائِلِيَّتِهِ ومريدٌ بمريديَّتِهِ، وذلك قدرتُهُ علىٰ القول والإرادة. ثم لم يَطْرُدُوا هذا في جميع الصفات، لكنهم قالوا: إنه حَيٌّ قادرٌ عالِمٌ شاءٍ، بحياةٍ وقدرةٍ وعِلْمٍ ومشيئةٍ.

ومِنْ أَصْلِهِم: أن الحوادثَ التي يُحْدِثُها في ذاتِهِ يستحيلُ عليها العَدَمُ؛ إذ لو قُدِّرَ عَدَمُها لتعاقبت عليه الحوادثُ، ولو تعاقبت عليه الحوادثُ لشاركَ القديمُ الجواهرَ في هذه الصفة.

وأيضًا: فلو قُدِّرَ عَدَمُها فلا يخلو: إما أن يُقَدَّرَ عَدَمُها بالقدرةِ أو بإعدامٍ يَخْلُقُهُ في ذاتِهِ، ولا يجوزُ أن يكونَ عَدَمُها بالقدرةِ؛ لأنه يُؤَدِّي إلىٰ ثبوتِ المعدومِ في ذاته تعالىٰ، وشَرْطُ المعدومِ والموجودِ أن يكونَ مُبَايِنًا لذاته، فلو جازَ وقوعُ معدومٍ بالقدرة مِنْ غيرِ واسطةِ إعدامٍ، لَجَازَ حصولُ سائرِ المعدوماتِ بالقدرة.

ثم يَجِبُ طَرْدُ ذلك في المُوجَدِ ؛ حتىٰ يجوز وقوعُ مُوجَدٍ ومفعولٍ في ذاته تعالىٰ ، وذلك محالٌ عندهم . ولو فُرِضَ إعدامُها بإعدامٍ ، لجازَ أيضًا تقديرُ عدمِ ذلك الإعدامِ ، فيتسلسلُ ؛ فارتكبوا بهذا التحكُّمِ استحالةَ عَدَمِ ما يَحْدُثُ في ذاته .

ومِنْ أَصْلِهِم : أن المُحْدَثَ إنما يَحْدُثُ في ثاني حالِ ثبوتِ الإحداثِ بلا فَصْل ، ولا أَثَرَ للإحداثِ في سائرِ أحواله وإنْ كانَ باقيًا .

ثم قالوا : الذي يَحْدُثُ في ذاتِهِ سبحانه يَنْقَسِمُ إلىٰ ما يكون أمرًا لتكوينٍ وإلىٰ غيرِ ذلك ، فما يكونُ أَمْرَ تكوينٍ فهو فِعْلٌ يَقَعُ تحته[١] المفعولُ كما ذكرنا ، وما يكونُ خَبَرًا أو أَمْرَ تكليفٍ أو نَهْيَ تكليفٍ ، فإنها أَفْعَالٌ مِن حَيْثُ دَلَّتْ علىٰ القدرةِ ، ولا يَقَعُ تحتها مفعولاتٌ ؛ لأنها ليست تكوينًا .

وربما قالوا : ما يُفْعَلُ به الشيءُ نوعان : قدرةٌ وسَبَبٌ ، فما يَحْصُلُ بالقدرةِ يَحْصُلُ في مَحَلِّها ، وما يَحْصُلُ بالسبب يَحْصُلُ بعده مُبَايِنًا عن محلِّ القدرة .

قالَ الإمامُ : ونَحْنُ نَرْسُمُ عليهم ضربين مِن الكلام :

أحدُهما : الإلزاماتُ .

والثاني : البراهينُ .

أما الإلزاماتُ : فَمِنْ أَقْوَاها : أن نقولَ : هَلَّا أَثْبَتُّم لله تعالىٰ علومًا حادثةً مع العِلْمِ القديمِ ، كما أَثْبَتُّم الإراداتِ مع المشيئة القديمة ، والتَّسَمُّعَاتِ والتَّبَصُّراتِ مع السمع والبصر ! فَلَئِنْ مَسَّتِ الحاجةُ إلىٰ إثباتِ إرادةٍ حادثةٍ مع المشيئة ، فالحاجةُ إلىٰ العِلْمِ الحادثِ مع العِلْمِ القديمِ أَمَسُّ ؛ فإن العِلْمَ بأنْ

---

(١) في الغنية للشارح (ل : ٤١) : عنه .

سيكونُ لا يكونُ عِلْمًا بالكَوْنِ، وكذلك السمعُ والبصرُ لا يَتَعَلَّقَانِ إلا بموجودٍ كائنٍ، وهم إنما أَثْبَتُوا الإرادةَ مع المشيئة؛ مِنْ حَيْثُ يَبْعُدُ علىٰ أصلهم أن تتعلَّقَ المشيئةُ بما تتعلَّقُ به الإرادةُ.

❊ **فإنْ قالُوا:** نَحْنُ لا نُثْبِتُ لله تعالىٰ المشيئةَ.

❊ **قلنا:** كَيْفَ يَحْدُثُ في ذاتِ القديمِ سبحانه حوادثُ في أوقاتٍ مخصوصةٍ بالقدرة القديمة دون المشيئة والإرادة؟! ولَئِن استغنت الحوادثُ عن الإرادة، فلتستغن جميعُ الحوادث عن الإرادة، ولا جوابَ عن هذا. ولو كانت القدرةُ تُوقِعُ المقدورَ لِعَيْنِهَا مِن غيرِ إرادةٍ، لأَوْقَعَتْ ممكناتٍ بلا نهايةٍ.

ومِن جُمْلَةِ الإلزاماتِ: أنهم قالوا: «قولُ اللهِ تعالىٰ مِن جِنْسِ قولِنا»، ثم لا يَقَعُ بقولنا شيءٌ ولا مفعولٌ، فما الفَرْقُ بين القولين؟

❊ **فإن قالوا:** قولُ اللهِ تعالىٰ خَلْقٌ له، والخَلْقُ يَقْتَضِي مخلوقًا، وقولُنا ليس خَلْقًا، فهذا هو الفَرْقُ.

❊ **قلنا:** هذا اقتصارٌ منكم علىٰ ذكر المذهب، فَلِمَ كانَ كذلك مع تماثُلِ القولين والصوتين؟ ولو خَلَقَ قَوْلًا في جِسْمٍ مِن جِنْسِ ما يَخْلُقُهُ في نفسه؛ وَجَبَ أن يقتضيَ مفعولًا.

❊ **قالوا:** إذا خَلَقَ قَوْلًا في غيرِه؛ فلا يكونُ ذلك قولًا له، وإنما هو قَوْلٌ للغيرِ.

❊ **قلنا:** لا حاصلَ لإضافةِ قولِه سبحانه إليه إذا لم يكن قائلًا له ولا موصوفًا بحقيقته، وقيامُهُ به كقيامِهِ بغيره.

ودَعْوَاهُم: «أن قَوْلَ اللهِ تعالىٰ يقتضِي مفعولًا؛ لأنه فِعْلٌ له قُصِدَ به

التكوينُ» ـ دعوىٰ باطلةٌ، فَهَلَّا جَوَّزُوا مِن اللهِ تعالىٰ إحداثَ قَوْلٍ في غيره يتضمَّنُ ثبوتَ مفعولٍ! وهذا لا جوابَ عنه.

ثم نقولُ: قولُه: «كُنْ» صَوْتَانِ: كافٌ ونونٌ، يَقَعَانِ علىٰ التعاقُبِ، وحقيقةُ التعاقُبِ حدوثُ شيءٍ وبطلانُ غيره، ولا يَصِحُّ العَدَمُ علىٰ الحوادثِ التي تَحْدُثُ في ذاتِهِ عندهم.

* **فإن قالوا:** يَقَعَانِ علىٰ الترتيبِ مِنْ غيرِ عَدَمِ الأَوَّلِ.

* **قلنا:** إنْ لم يَجْتَمِعَا في الحدوثِ، فيجتمعان في البقاء، وفي الاجتماعِ بطلانُ الترتيبِ والتعاقبِ.

ونَفْسُ نَقْلِ هذا المذهبِ يُغْنِي اللبيبَ عن تَكَلُّفِ رَدٍّ عليه، وهم يُشَنِّعُونَ علينا؛ حَيْثُ أَثْبَتْنَا للهِ تعالىٰ أَمْرًا ونَهْيًا في الأَزَلِ، ويقولون: كَيْفَ يَتَوَجَّهُ الخِطَابُ علىٰ المعدومِ، والأَمْرُ إذا لم يكن خِطَابًا لا يكونُ معقولًا؟! ثم جَوَّزُوا مخاطبةَ المعدومِ في أَمْرِ التكوينِ لا سِيَّما بالتَّكَوُّنِ، فكَيْفَ يُخَاطَبُ المعدومُ بأن يَتَكَوَّنَ؟! وهل هذا إلا تناقضٌ؟! فإنْ تَعَلَّلُوا بقولِ اللهِ تعالىٰ للشيء: «كُنْ»؛ فسنجيبُ عنه إنْ شاءَ اللهُ.

ومِمَّا يَلْزَمُهم علىٰ أُصولِهم: أن نقولَ: إنْ مَسَّتِ الحاجةُ إلىٰ إراداتٍ مع المشيئةِ؛ لاختلافِ مُتَعَلَّقِها، فالحاجةُ إلىٰ إثباتِ أكوانٍ مع الكَوْنِ القديمِ أَوْجَبُ وأَمَسُّ؛ فإن الكَوْنَ القديمَ أَوْجَبَ اختصاصَه بجهةٍ أو بتقديرِ جهةٍ، ولا يُوجِبُ انفرادَهُ ومباينتَهُ عن العالَمِ، ولا اختصاصَه بالفوقية، ولا استواءَه علىٰ العَرْشِ، ولا المحاذاةَ لِمَا يحاذيه؛ فلا بُدَّ مِن حدوثِ أكوانٍ تُوجِبُ هذه الأسماءَ والأوصافَ عند وقوعها، كما قلتُم: «لا بُدَّ مِن إراداتٍ حادثةٍ تتعلَّقُ

بتفاصيل المُحْدَثاتِ عند وقوعها مع المشيئة القديمة» ، وهو كما قلتُم في التَّسَمُّعِ والتَّبَصُّرِ مع السمع والبصر.

فإن لم يَبْعُدْ أن يقالَ: كان الإلهُ سبحانه في الأَزَلِ مُبايِنًا منفردًا محاذيًا ، مع عَدَمِ ما يَنْفَرِدُ عنه ويُبَايِنُهُ ويحاذيه ؛ فلا يَبْعُد أيضًا أن يقالَ: كانَ في الأزل شائيًا لتفاصيل المُحْدَثاتِ[1]. ولَئِنْ لم يَبْعُدْ أن يكونَ في الأَزَلِ بتقدير جهةٍ ، لو قُدِّرَ ثبوتُ العالَمِ لكان تَحْتَهُ وكان هو سبحانه فَوْقَهُ ، ولو قُدِّرَ العَرْشُ كان مُسْتَوِيًا عليه ـ كذلك لا يمتنعُ أن يكونَ على صفةٍ في أَزَلِهِ ، بِحَيْثُ لو قُدِّرَ موجودٌ لكانَ إدراكًا له ، وهذا ظاهر.

وقد أَلْزَمُوا إثباتَ لَوْنٍ قديمٍ ؛ مِنْ حَيْثُ إنه جِسْمٌ مُخْتَصٌّ بجهةٍ ، وما كانَ كذلك فلا يخلو مِنْ لَوْنٍ وهيئةٍ.

❊ **فإنْ قالُوا:** لا دليلَ على ثبوتِ اللَّوْنِ.

❊ **قلنا:** وأَيُّ دليلٍ أَوْضَحُ على ثبوته مما ذكرتموه؟!

ثم نقولُ: إنْ سُلِّمَ لكم أنه لا دليلَ على اللَّوْنِ ؛ فلا دليلَ أيضًا على نَفْيِهِ ؛ فتوقفوا في ثبوته.

❊ **فإنْ قالُوا:** نَسْلُكُ مَسْلَكَكُم في نَفْيِ الألوانِ عنه.

❊ **قلنا:** مَنْ لا جهةَ له ولا نهايةَ لذاته ولا تَتَصَوَّرُهُ الأوهامُ ؛ فلا يُعْقَلُ اللَّوْنُ والهيئةُ في حقه ، وأنتم قد التزمتُم ما يُفْضِي بكم إلى إثباتِ اللَّوْنِ والهيئةِ.

ونقولُ أيضًا: اللَّوْنُ لا يَدُلُّ عليه الفِعْلُ ، ولا هو شَرْطٌ في صحةِ الفعلِ ،

---

(١) في الغنية للشارح ٤٣٢/١: فلا يبعد كونه سبحانه مباينًا في الأرض لكل ما سيكون.

ولا هو مِن صفاتِ المَدْحِ بِحَيْثُ لو لم يَثْبُتْ لاقتضى نَقْصًا، ولا هو مِن الصفاتِ الخبريةِ.

وأيضًا: فإن الألوانَ في أنفسها مختلفةٌ متضادةٌ، لا تَحْتَمِلُ جميعَها ذاتٌ واحدةٌ، ولا يَتَخَصَّصُ بعضُها بالثبوت دون البعض، ولا يُقَدِّرُ المُقَدِّرُ جِنسًا إلا ولغيره تقديرُ خِلافِ ما قَدَّرَهُ، وكلُّ ما استوى في حكم العقل تقديرُه وتقديرُ ضِدِّهِ استحالَ اتصافُهُ بالوجوبِ؛ فالتحقَ بالجائزات.

فهذه العُمْدَةُ في نَفْيِ الألوانِ، وهي مُطَّرِدَةٌ في جميعِ أجناس الأعراض إذا طُولِبْتَ بإثباتها قديمةً؛ إذ ما مِنْ جِنْسٍ منها إلا وهو مشتملٌ على مختلفاتٍ ومتضاداتٍ.

وأمَّا الضَّرْبُ الثاني مِن الكلامِ، وهو إقامةُ الدليلِ على استحالةِ قيامِ حادثٍ بذات القديم تعالى.

فنقولُ: لو قَبِلَ ذاتُ القديمِ سبحانه حادثًا له ضِدٌّ، لاستحالَ خُلُوُّهُ عنهما جميعًا، وما لا يخلو من الحوادث لا يَسْبِقُها، وقد ثَبَتَ أن الإراداتِ تُضادُّها الكراهاتُ، وكذلك الأقوالُ متضادَّةٌ، فلو صَحَّ تعاقبُ هذه المتضادَّاتِ على الذات، لاستحالَ خُلُوُّهُ عنها، ولَلَزِمَ أحدُ أمرين: إمَّا الحكمُ بِقِدَمِ الجواهرِ، أو القضاءُ بحدوثِ الصانع، ويتعالى اللهُ عنه. (٦٤/ف)

❊ فإنْ قالُوا: إنما حَكَمْنَا بحدوثِ الجواهرِ؛ لاستحالةِ خُلُوِّهَا عن الحوادثِ لا لِقَبُولِها لها، وقد كانَ القديمُ سبحانه خاليًا عنها؛ فَقَبُولُهُ لها لا يَدُلُّ على حدوثِهِ.

❊ قلنا: قد أَوْضَحْنَا في بابِ حَدَثِ العالَمِ: أن الدليلَ على استحالة خُلُوِّ

الجواهر عن الحوادث قَبُولُها لها مع التضادِّ ووجوبِ التعاقُبِ، وكما يستحيلُ خروجُ الذاتِ عن الصفةِ إلا بصفةٍ تتعقَّبُها وتُضَادُّها؛ كذلك يستحيلُ تجدُّدُ وصفٍ لها إلا بالخروج عن وصفٍ يُضَادُّهُ؛ الدليلُ عليه: الاجتماعُ والافتراقُ؛ فإن المجتمعين لا يجتمعان إلا عن افتراق، ولا يفترقان إلا عن اجتماع؛ كذلك سائرُ المتضادات.

❊ فإنْ قيل: إنما يستقيمُ لكم هذا الكلامُ لو سُلِّمَ لكم أن الحوادثَ التي تقومُ بذات القديم سبحانه متضادةٌ، ولَسْنَا نُسَلِّمُ لكم ذلك.

❊ قلنا: الأقوالُ في أنفسها متضادَّةٌ، ويُضَادُّ جملتَها السكوتُ، وبما عَلِمْنَا مضادةَ السكونِ الحركةَ، بِمثْلِهِ نَعْلَمُ مضادةَ السكوتِ الكلامَ والقولَ، وكذلك لا تُنْكَرُ مضادةُ الإرادةِ الكراهيةَ، وكذلك السَّهْوُ والغَفْلَةُ تُضَادُّ الإرادةَ، وكلُّ ما يُضَادُّ العِلْمَ فإنه يُضَادُّ الإرادةَ والكراهيةَ وقولَ النفس، ولو جازَ قبولُ ذاتِ القديمِ هذه الحوادثَ مع سَبْقِهِ لها وخُلُوِّهِ عنها، لم نَأْمَنْ مِثْلَهُ في الجواهرِ؛ فَيَنْحَسِمُ سبيلُ إثباتِ حدوثِها.

❊ فإنْ قالُوا: الدليلُ على حدوثِ الجواهرِ استحالةُ خُلُوِّها عن الأكوان، والقديمُ تعالى مُتَعَالٍ عن تَعَاقُبِ الأكوانِ عليه.

❊ قلنا: إذا كانَ هو مُخْتَصًّا بجهةٍ دون جهةٍ؛ فلا بُدَّ له مِنْ كَوْنٍ يُخَصِّصُهُ بها، ولا يُنْجِيكُم مِن ذلك دعواكم: «أنه كانَ في جهته بِكَوْنٍ قديمٍ»؛ وذلك أن الدَّهْرِيَّ يَدَّعِي مِثْلَ ذلك في جملةِ العالَمِ، فيقولُ: إنها كانتْ في أحيازها بأكوانٍ قديمةٍ.

❊ فإنْ قالُوا: لا يستقيمُ للدَّهْرِيِّ هذه الدعوى؛ فإنه يُجَوِّزُ الانتقالَ على

بعضِ أجزاءِ العالَمِ، فلا سبيلَ له إلىٰ إنكارها؛ فكذلك الكلامُ في جملتها.

* **قلنا**: كلُّ مُخْتَصٍّ بجهةٍ يجوزُ انتقالُه عنها على العُمُومِ؛ فإن إضافةَ وجودِهِ إلىٰ هذه الجهةِ كإضافةِ وجودِهِ إلىٰ جهةٍ أخرىٰ؛ إذ لا يَتَعَيَّنُ لوجودِ القديمِ جهةٌ قَبْلَ وجودِ العالم.

* **فإنْ قالُوا**: بالضرورةِ نَعْلَمُ أن وجودَ الجواهرِ لا يُعْقَلُ إلا وهي مجتمعةٌ أو مفترقةٌ، ثم نَعْلَمُ بطريقِ النظر والاستدلال ثبوتَ الاجتماع والافتراق؛ فنتوصَّلُ بهذا إلىٰ أن الجواهرَ لا تخلو من الحوادث، وهذا غيرُ مُطَّرِدٍ في القديم تعالىٰ.

* **قلنا**: كلُّ كائنٍ في جهةٍ يجوزُ استقرارُهُ فيها ويجوزُ انتقالُهُ عنها إلىٰ جهةٍ أخرىٰ، وبهذه الطريقِ أَوْضَحنا حَدَثَ الجواهرِ وبُطْلانَ قولِ الدَّهْرِيَّةِ.

ثُمَّ نقولُ: إنْ ساغَ دعوىٰ الضرورةِ في الجواهر بأنها لا تُعْقَلُ إلا مجتمعةً أو مفترقةً، ساغَ مِثْلُ هذه الدعوىٰ في أن الحَيَّ لا يُعْقَلُ وجودُه إلا قائلًا أو ساكتًا، وكذلك لا يُتَصَوَّرُ ثبوتُهُ عالِمًا بالشيءِ إلا مريدًا له أو كارهًا أو مُضْرِبًا عنه، ثم يُتَوَصَّلُ بالنظر إلىٰ إثباتِ القولِ والسكوتِ والإرادةِ والكراهيةِ، ثم يُبْنَىٰ عليه استحالةُ خُلُوِّهِ عنهما إذا كان قابلًا لهما؛ فينحسمُ إثباتُ طريقِ حَدَثِ الجواهرِ علىٰ مَنْ يُجَوِّزُ قَبُولَهُ لها.

* **فإنْ قالُوا**: نَحْنُ لم نَقُل: إن القديمَ سبحانه قائلٌ بالقولِ أو مريدٌ بالإرادة، لكنَّا نقولُ: إنه قائلٌ بالقائليةِ ومريدٌ بالمريديةِ.

* **قلنا**: فقُولُوا: مُجْتَمِعٌ بمجتمعية، ومُفْتَرِقٌ بمفترقية، وعالِمٌ بعالِمية،

وقادرٌ بقادرية، وفي ذلك إبطالُ المعاني والعِلَلِ رأسًا(١).

وقَدْ تَمَسَّكُ الأستاذُ أبو إسحاقَ بطريقةٍ لا بَأْسَ بها؛ فقَال: قد أَعْطَيْتُمُونَا معاشرَ الكَرَّامِيَّةِ استحالةَ قيامِ عَرَضٍ بجوهرين، وإذا فَرَضْنَا الكلامَ في العَرْشِ مَثَلًا، وقلنا: يستحيلُ قيامُ عَرَضٍ بجوهرين مِن أجزاء العَرْشِ، فكَيْفَ يَصِحُّ قيامُ حادثٍ واحدٍ بما يُقَابِلُ جميعَ أجزاءِ العَرْشِ ولا نهايةَ له في جهةِ فَوْقٍ؟!

ومِمَّا تَمَسَّكَ به الأئمةُ: أنْ قالُوا: لو قامَ حادثٌ بذاتِ القديمِ تعالىٰ، لاتَّصَفَ به وصارَ الحادثُ صفةً له، وهذا مقطوعٌ به؛ إذ لا معنىٰ لقيامِ المعاني واختصاصِها بالذات إلا كونُها صفاتٍ لها، فلو قامت الحوادثُ مِن الأقوالِ والإراداتِ ونحوِها بذات القديم تعالىٰ، لاتَّصَفَ القديمُ سبحانه بها، كما اتَّصَفَ بالحياةِ والقدرةِ والعلمِ والمشيئةِ، ولا فَرْقَ بين الأمرين، وإذا لم يَتَّصِفْ بالقولِ والأمرِ والنهيِ مِن الأقوال؛ فيلزمُ الحكمُ بأنه سبحانه ليس بآمِرٍ ولا نَاهٍ.

ولو اتَّصَفَ بالأقوالِ والإراداتِ الحادثةِ لَتَغَيَّرَ بها، ولو تَغَيَّرَ بها لَدَلَّ تَغَيُّرُهُ مِنْ حالٍ إلىٰ حالٍ علىٰ حدوثِهِ، ولو تَطَرَّقَ الفَنَاءُ إلىٰ صفاتِ القديم تعالىٰ، لَتطَرَّقَ أيضًا إلىٰ ذاتِهِ ووجودِهِ تعالىٰ اللهُ عنه، والأَزَلِيُّ لا يَزُولُ.

وأيضًا: لو تَغَيَّرَ القديمُ سبحانه، لالتحقَ بالجائزاتِ التي لا تَتَخَصَّصُ بوصفٍ ـ ثبوتًا كانَ أو نَفْيًا ـ إلا بتخصيصِ مُخَصِّصٍ مُدَبِّرٍ؛ إذ الشيءُ لا يَتَغَيَّرُ بنفسه ولا يُغَيِّرُ نَفْسَهُ، وإنما يتغيَّرُ بغيره؛ فالتغيُّرُ إذًا يَدُلُّ علىٰ النقصِ، والقديمُ سبحانه مُقَدَّسٌ عنه.

❁ **فإنْ قيل:** التَّغَيُّرُ بُطْلانُ معنًىٰ وحدوثُ غيره، ونحن لا نُجَوِّزُ ذلك

---

(١) في الغنية للشارح (ل: ٤٢): قلنا: لا تُتركون ودعواكم، ولا دليل لكم علىٰ ما ادعيتموه إلا التحكم المحض وسوء اللجاج.

علىٰ القديم تعالىٰ.

* قلنا: حقيقةُ التغيُّرِ خروجُ الشيءِ إلىٰ غيرِ ما كانَ عليه مِن الوصف، ونحنُ لا نُنْكِرُ ما قلتُمُوهُ مِن أن التغيُّرَ بطلانُ معنًىٰ وحدوثُ غيره، ولكن مِن التغيُّرِ: حدوثُ الشيءِ في ذاته بعد أن لم يكن، وقد قلتُم: كان القديمُ سبحانه خاليًا عن الحوادثِ، ثم طَرَأَ عليه الحوادثُ بعددِ الكائنات مِن الأرض وما فيها والسمواتِ وما بينهما ثلاثةَ أضعافٍ؛ فذلك تَغَيُّرٌ أيضًا عند كلِّ عاقل، ومَنْ هذا حُكْمُهُ ووَصْفُهُ كَيْفَ لا يَتَغَيَّرُ؟! وكَيْفَ يستقيمُ القولُ بأنه علىٰ الوصفِ الذي كان عليه قبل حدوثِ الحوادثِ فيه؟!

ومَنْ كانَ خاليًا عن القدرةِ والحياةِ والعلمِ ثم ثبتت له هذه المعاني، أَيَجُوزُ لعاقلٍ أن يقولَ: إنه لم يَتَّصِفْ بهذه المعاني ولم يَتَغَيَّرْ بها؟! فَأَيُّ فَرْقٍ بين العِلْمِ القديمِ وبين الإرادةِ التي تَتَجَدَّدُ؟! وقد بَيَّنَّا: أنه لا معنىٰ لقيامِ معنًىٰ بمحلٍّ إلا اختصاصُه واتصافُ المحلِّ به؛ فلا فَرْقَ إذًا بين قيام هذه الحوادث بذاته وبين قيام الصفات القديمة به.

ولو ساغَ أن يقال: ليست الإرادةُ صفةً له مع اختصاصها به؛ سَاغَ أن يقالَ مِثْلُهُ في الحياة والعلم والقدرة؛ يُحَقِّقُ ما قلناه: أن المريدَ في الشاهدِ هو الذي قامت بذاته الإرادةُ؛ فإن الإرادةَ لنفسها تُوجِبُ كَوْنَ مَحَلِّها مريدًا بها، كالعلم والقدرة.

* فإنْ قالُوا: إن الحكمَ والوصفَ هو الاسمُ المستفادُ مِن العِلَّةِ، والقولُ لا يُفِيدُ لذاتِ القديمِ تعالىٰ حُكْمًا ولا اسمًا؛ وكذلك الإرادةُ.

* قلنا: هذا تَحَكُّمٌ مَحْضٌ، وقد أبطلناه.

ثم نقولُ: إنْ عَنَيْتُم بالاسم: التسميةَ، فذلك لا يُغَيِّرُ المُسَمَّىٰ فيه، وإنْ عَنَيْتُم به: المُسَمَّىٰ، فهو المعنىٰ القائمُ بالذاتِ علىٰ زَعْمِكم، وإنْ عَنَيْتُم به: الحالَ المستفادَ مِن العِلَّةِ، لم تَثْبُت الحالُ؛ فإنه يُحْكَمُ بتجدُّدِ مُوجَبِها، وفي ذلك تجدُّدُ الحكم الذي تُحَاذِرُونَهُ. وإنْ ساغَ للمعتزلة قولُهم: «إن الفِعْلَ لا يُوجِبُ حالًا للفاعلِ»، فإنما ذلك لأن الفِعْلَ لا يقومُ عندهم بالفاعل، ومَنْ صارَ إلىٰ أن الفِعْلَ شَرْطُهُ قيامُهُ بالفاعلِ؛ فيلزمُ التجدُّدُ والتغيُّرُ، وهذا لا مَحِيصَ عنه.

ثم دعوىٰ الكرامية: «أن القديمَ غيرُ موصوفٍ بالقول والإرادة» دعوىٰ باطلةٌ، ونصوصُ القرآن دالَّةٌ علىٰ خِلافِهِ؛ فإنه سبحانه وَصَفَ نَفْسَهُ بالقولِ في مواضعَ مِن التنزيل، بصيغةِ الماضي والحال والاستقبال والمشيئة، فقالَ تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ [المائدة: ١٢]، وقال سبحانه: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩]، وقال سبحانه: ﴿قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١١٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ﴾ [القصص: ٦٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا﴾ [الأنبياء: ٦٩]، وقال تعالىٰ: ﴿سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨]، وقال تعالىٰ: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ [الكهف: ٨٢]، و﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، وقال تعالىٰ: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾ [الإسراء: ١٦].

وقالَ أَهْلُ اللُّغَةِ: قالَ يقولُ قَوْلًا فهو قائلٌ، وأرادَ يُرِيدُ إرادةً فهو مُرِيدٌ.

ولم يَقُل أحدٌ: قالَ يقولُ قولًا فهو ليس بقائلٍ، وأرادَ يريدُ إرادةً فهو ليس بمريدٍ إلا الكراميةُ. وكما وَصَفَ نَفْسَهُ بالعلم والقدرة والمشيئة؛ كذلك وَصَفَ نَفْسَهُ بالقول والإرادة.

شُبَهُ الكَرَّامِيَّةِ

* فإنْ قالُوا: لم يكن القديمُ سبحانه رائيًا للمُحْدَثَاتِ والكائناتِ قبل حدوثِها، ثم صارَ مُدْرِكًا ورائيًا وجودَها؛ فاقتضى ذلك حدوثَ تَبَصُّراتٍ وتَسَمُّعَاتٍ له.

* قلنا: هذا أولًا غيرُ مستقيمٍ على أصلكم؛ إذ قلتُم: (٦٥/ف) لا يتجدَّدُ للهِ تعالى وَصْفٌ ولا اسْمٌ. وكذلك لا يستقيمُ على أصولنا؛ فإن هذه الصفاتِ أزليةٌ عندنا؛ فلا يَسُوغُ الإخبارُ عنها بصيغة النَّفْيِ، لا يقالُ: «لم يكن عالِمًا بوجودِ الشيءِ قَبْلَ وجوده ولا مُدْرِكًا»، بل الأَوْلَى أن يقالَ: «لم تكن المُحْدَثاتُ مُدْرَكَةً ومَرْئِيَّةً له، ولم يكن وجودُها معلومًا [تحقيقًا][1] له قبل وقوعه»؛ فقولُكم: «لم يكن مُبْصِرًا ولا سامعًا؛ فصارَ سامعًا ومُبْصِرًا» غيرُ صحيح على المذهبين.

ثم نُعَارِضُكم بالعِلْمِ بحدوثِ الكائنات بتفاصيلها؛ فإنه لم يكن موصوفًا بالعلم بذلك، ثم يَجِبُ وَصْفُهُ به بعد حدوثِها ووقوعِها، ثم لم يَقْتَضِ ذلك تَجَدُّدَ علومٍ؛ كذلك الإدراكُ.

على أَنَّا نقولُ: إنما الممتنعُ ثبوتُ إدراكٍ لا مُدْرَكَ له، فأما تعيينُ المُدْرَكِ فإنه إضافةٌ، والإضافاتُ لا تُعَلَّلُ.

* فإنْ قالُوا: العِلْمُ بأنْ سيكونُ الشيءُ عِلْمٌ بكونِهِ في وقت، وليس

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٣٦.

كذلك الإدراكُ؛ فإنه غيرُ مُتَعَلِّقٍ بالعَدَمِ تحقيقًا ولا تقديرًا.

* **قلنا**: قد عَلِمْنَا أن العِلْمَ بأنْ سيكونُ الشيءُ لا يكونُ عِلْمًا بالكَوْنِ، والعلمُ بعدمِ الشيءِ وانتفائِه لا يقومُ مَقَامَ العلمِ بوجوده، فَلَئِنْ ساغَ أن يقالَ: إنما المعلومُ يتجدَّدُ دون العلم، والعلمُ لا يكتسبُ صفةً مِن المعلوم، والذي يقتضيه العلمُ هو كونُه معلومًا، وذلك لا يختلفُ بالوجود والعدم ـ ساغَ مِثْلُهُ في الإدراكِ؛ فإنه إذا وُجِدَ الشيءُ وتَحَقَّقَ ثبوتُه صارَ مُدْرَكًا، وصارَ الإدراكُ إدراكًا له، مِن غيرِ أن ينقلبَ الإدراكُ عن حقيقته أو يُوجِبَ تَجَدُّدَ صفةٍ وحالٍ للقديمِ.

ومِن الكَرَّامِيَّةِ مَنْ يُفَسِّرُ التَّسَمُّعَ والتَّبَصُّرَ بإضافةِ المُبْصَرِ والمسموعِ إلى سمعه وبصره.

ثُمَّ نقولُ لهم: قد قلتُم: «إنه سبحانه لم يكن قَبْلَ خَلْقِ العَرْشِ مُسْتَوِيًا عليه، ولا مُقَابِلًا له، ولا مُبَايِنًا عنه، ولا فَوْقًا، ثم يُوصَفُ بهذه الأوصافِ في لا يَزَالُ، مِن غيرِ أن تتجدَّدَ له صفةٌ أو كَوْنٌ، بل معنى كَوْنِهِ مُقَابِلًا للعالَمِ أو فَوْقًا له: أن العالَمَ حَصَلَ في مقابلتِهِ ووَقَعَ في جهةِ تَحْتٍ، وقد كان ساكنًا بسكونٍ قديمٍ» ـ كذلك لم تكن الكائناتُ مُدْرَكَةً له قبل وجودها، ثم صارت مُدْرَكَةً له، مِنْ غيرِ تَجَدُّدِ إدراكٍ ولا صفةٍ.

* **فإنْ قالُوا**: مِنْ حُكْمِ المقدورِ: أن يكونَ في محلِّ القدرةِ؛ فَيَجِبُ مِن مُقْتَضَى ذلك قيامُ الأفعالِ بذات الإله سبحانه؛ إذ هي مقدورةٌ له.

* **قلنا**: لِمَ قلتُم: إن مِن حُكْمِ المقدور: أن يكونَ في محلِّ القدرةِ؟ وما دليلُكم عليه؟

❁ قالوا: وَجَدْنَاهُ كذلك شَاهِدًا؛ فبحثنا عَمَّا لأجله وَجَبَ أن يكونَ لأجله في محلِّ القدرة؛ فلم نَجِدْ معنًى غيرَ كونِه مقدورًا؛ فقضينا بأن حَقَّ المقدورِ وحُكْمَهُ أن يكونَ في محلِّ القدرة.

* قلنا: بِمَ تُنْكِرُونَ على مَنْ سَلَكَ مَسْلَكَ المعتزلةِ، وقال: «المقدورُ بالقدرة الحادثةِ ينقسمُ إلى ما يَتَعَدَّى محلَّ القدرةِ بوسائط الأسباب، وإلى ما لا يَتَعَدَّى محلَّها»، فإنِ التَزَمْنَا ذلك لم يَبْقَ لكم مُعْتَصَمٌ.

ثم نقولُ: إذا لم تَعْثُرُوا على العِلَّةِ التي لأجلها يَجِبُ أن لا يَتَعَدَّى محلَّها؛ فَيَجِبُ أن تَتَوَقَّفُوا ولم تَسْتَفِيدُوا مِن عَدَمِ العِلْمِ عِلْمًا.

ثم نقولُ: إنما العلةُ في ذلك: أن القدرةَ الحادثةَ ناقصةٌ في نفسها؛ لأنها لا تُؤَثِّرُ على الاستقلال ولا تَصْلُحُ لاختراعِ الأجسام ومعظمِ الأعراضِ عند عَامَّةِ النَّاسِ، ولا تَتَعَلَّقُ عندكم بالمخلوقِ بواسطةِ الخَلْقِ كالقدرةِ القديمةِ، وأن أفعالَنا لا مفعولَ لها ولا تتقدَّمُ على المقدور على أصلنا، فإذا كانت هذه حالَها، فلا يَبْعُدُ أن تكونَ ـ لهذه المعاني ـ لا تتعلَّقُ إلا بقائمٍ بمحلِّها ولا يتعدَّى مقدورُها محلَّها، ولو تَعَلَّقَتْ بما بَايَنَ محلَّها؛ لَتَعَلَّقَتْ بالجواهرِ وسائرِ الأعراضِ، ولَمَا اقتصرت على مقدورٍ دون مقدورٍ.

فَثَبَتَ بهذه الجملةِ: أن دَعْوَاهُم: «أن مِن حكم المقدور: أن يكونَ في محلِّ القدرة» دعوى باطلةٌ وتَحَكُّمٌ مَحْضٌ عند ذَوِي التحصيل، بل إنْ قامَ على المطلوبِ دليلٌ في الغائب حَكَمْنَا به، وذِكْرُ الشاهدِ والجامعِ فيه لَغْوٌ.

ولقد عَلِمْنَا: أن قدرةَ الخَلْقِ معنًى لا يَثْبُتُ إلا في بِنْيَةٍ وأعصابٍ في حكم العادةِ عندنا وفي التحقيقِ عند الأكثرين، وقدرةُ القديمِ سبحانه مُقَدَّسَةٌ

عن ذلك. وعَلِمْنَا: أن الذي يَتَأَتَّىٰ منه الفِعْلُ ولا يَتَعَذَّرُ عليه، يَجِبُ أن يكونَ موصوفًا بصفةٍ لأجلها يَصِحُّ الفِعْلُ، هذا ما عَلِمْنَاهُ عَقْلًا، وقد ثَبَتَ أن الرَّبَّ تعالىٰ خالقُ الأشياءِ؛ فَيَجِبُ وَصْفُهُ بهذه الصفةِ، وقد وَرَدَ الشَّرْعُ بتسميةِ تلك الصفةِ قدرةً؛ فقضينا بذلك، مع مخالفتها للقدرةِ الحادثةِ بوجوهٍ كثيرةٍ.

ثُمَّ نُعَارِضُهم بأمورٍ لا جوابَ لهم عنها؛ فنقولُ: أفعالُ المُحْدَثاتِ ليس لها مفعولاتٌ، ولا أَثَرَ للقولِ والإرادةِ شاهدًا، ولا يَتَضَمَّنُ مفعولًا ولا يُؤَثِّرُ في الغير؛ لعدمِ الارتباط بينهما؛ فَحَكَمْنَا بأن القولَ لا أَثَرَ له في الغيرِ، ولا يكونُ له مفعولٌ شاهدًا وغائبًا، والجامعُ بينهما استواءُ الأحوالِ في حقيقتِها وعَدَمِ اختلافِها في الشاهد والغائب.

وكذلك الإرادةُ، فلو كانَ لقوله للشيء: «كن» مفعولٌ، وقولُنا مماثلٌ لقولِهِ؛ لَوَجَبَ أن يكونَ لقولِنا مفعولٌ، فلما لم يكن لقولنا مفعولٌ؛ حَكَمْنَا بِمِثْلِهِ في كلِّ قولٍ وإرادةٍ. وأَبْطَلْنَا عُذْرَ الخَصْمِ؛ حَيْثُ قالَ: «إنما يُؤَثِّرُ قولُهُ في المفعولِ؛ لأنه خَلْقٌ له وقائمٌ به»؛ فإنه قد يَخْلُقُ قولًا في غيره ثم لا يكونُ له مفعولٌ، ولا أَثَرَ لمحلِّ القولِ؛ فإنه لا ينقلبُ عن حقيقتِهِ بِقِدَمِ المحلِّ أو بحدوثِهِ، فإنه صوتٌ مِثْلُ أصواتنا، وهو كافٌ ونونٌ، لا سِيَّمَا والمحلُّ غيرُ موصوفٍ به ولا هو صفةٌ له.

ثم نقولُ: إضافةُ التأثيرِ في الإيجاد والإبداع إلىٰ القدرةِ التي ينفردُ القديمُ بها أَوْلَىٰ مِن إضافتِهِ إلىٰ الصوتِ؛ فإن الصوتَ لا أَثَرَ له في تَصْيِيرِ العَدَمِ وجودًا، وإنما القدرةُ مُقْتَضَىٰ الفِعْلِ ومدلولُ الأفعال، دون القولِ والصوتِ الذي هو الكافُ والنونُ.

ثم نقولُ: لو وَجَبَ اختصاصُ المقدورِ بمحلِّ القدرةِ، وَجَبَ اختصاصُ

المُحْدَثِ بمحلِّ الإحداث، ووَجَبَ وجودُ المرادِ بمحلِّ الإرادةِ، ولا فَصْلَ بينهما، وسَنُقِيمُ الدليلَ على أن الخَلْقَ والمخلوقَ واحدٌ؛ فَلَئِنْ وَجَبَ قيامُ الخَلْقِ واختصاصُه بمحلِّ القدرةِ، وَجَبَ اختصاصُ المخلوقِ أيضًا بمحلِّ الخَلْقِ ومحلِّ القدرةِ.

ومِمَّا نُعَارِضُهم به: أن نقولَ: مِن حكمِ الإرادةِ: أن تكونَ صفةً لمحلِّها، ويكونَ محلُّها موصوفًا بها، وكذلك القولُ في التَّسَمُّعِ والتَّبَصُّرِ؛ والدليلُ عليه: العِلْمُ والقدرةُ والحياةُ، والشاهدُ والغائبُ لا يختلفُ في ذلك.

مَسْأَلَةٌ

مَذْهَبُ أَهْلِ الحَقِّ: أنَّ الخَلْقَ والمخلوقَ بمثابةِ الحَدَثِ والمُحْدَثِ والوجودِ والموجودِ في أنَّه لا فَرْقَ بينهما، وإضافةُ الخَلْقِ إلى الشيءِ المخلوقِ لا يُشْعِرُ بمغايرةٍ بينهما، وهو بمثابةِ إضافةِ الوجودِ إلى الجوهرِ وإضافةِ الحدوثِ إلى العَرَضِ[1]، فيقالُ: ذاتُ الجوهرِ ونَفْسُهُ ووجودُه، ووجودُ العَرَضِ وذاتُهُ وحقيقتُه، ووجودُ السواد ونحو ذلك؛ كذلك خَلْقُ الشيءِ هو نَفْسُهُ مخلوقًا.

وصارت الكَرَّامِيَّةُ وبعضُ المعتزلة إلى أنَّ الخَلْقَ غيرُ المخلوق.

وقالَ أبو الهُذَيْلِ: خَلْقُ الشيءِ: قَوْلُ اللهِ تعالى للشيءِ: «كُنْ»، وهو قولٌ يَخْلُقُهُ لا في مَحَلٍّ.

وقالَ أبو هَاشِمٍ: الخَلْقُ: إرادةُ المُقَدِّرِ أن يكونَ مُقَدَّرُهُ على مِقْدَارٍ دون مِقْدَارٍ.

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٣٨: وهو بمثابة إضافة الوجود إلى الجوهر والعرض.

وقالت الكَرَّامِيَّةُ: الخَلْقُ: ما يَحْدُثُ في ذاتِ الإلهِ سبحانه بالقدرةِ، وهو الإيجادُ والإعدامُ، والمخلوقُ: ما بَايَنَ ذاتَهُ سبحانه بواسطةِ الخَلْقِ.

قالوا: وكذلك الإعدامُ غيرُ المعدوم.

وعندنا: الخَلْقُ: هو المخلوقُ، والإعدامُ: هو المعدومُ. وإذا قلنا: «إن البقاءَ معنًى يزيدُ على وجود الباقي»؛ فإبقاءُ الشيءِ عبارةٌ عن خَلْقِ البقاءِ له، وبَقَاؤُه إبقاءٌ له مِن مُبْقِيهِ، والإيجادُ هو المُوجَدُ وليس الإبقاءُ هو المُبْقَىٰ؛ فإن عَيْنَ المُبْقَىٰ قد يكونُ غيرَ مُبْقًى، وهو حالةَ الحدوثِ.

وقالت الكَرَّامِيَّةُ: الخَلْقُ والمخلوقُ (٦٦/ف) [بمثابةِ][1] الضَّرْبِ والمضروبِ والقتلِ والمقتولِ، فيقالُ: ضَرَبَهُ وقَتَلَهُ وحَرَّكَهُ؛ وكذلك خَلَقَهُ وأَوْجَدَهُ.

وهذا الذي قَالُوهُ تَحَكُّمٌ مَحْضٌ؛ فإنَّ هذه أفعالٌ تَتَضَمَّنُ تغييرَ أشياءَ عن أوصافِها، وليس خَلْقُ الشيءِ تَغْيِيرَهُ عن صفتِهِ، وإنما هو تَصْيِيرُهُ شيئًا بعد أن لم يكن شيئًا، وذلك إثباتُهُ وإيجادُهُ، فإذا قيل: خَلَقَ اللهُ الجوهرَ، فمعناه: أَثْبَتَهُ وأَوْجَدَهُ، لا أنه فَعَلَ في ذاته فِعْلًا[2]؛ فَغَيَّرَهُ عن حقيقته وصفته.

وقَوْلُهم: «قَتَلَهُ وضَرَبَهُ» فإنَّه يُشْعِرُ بإثباتِ فِعْلٍ فيه: إمَّا بالتَّوَلُّدِ على مذهب القائلين به، وإمَّا على مُجْرَىٰ العادةِ بترتيبِ فِعْلٍ مِن اللهِ تعالى على فِعْلٍ يكتسبُه العبدُ في نفسه؛ ووجهُ التحقيقِ فيه: أنَّ نَفْسَ المضروبِ والمقتولِ لم يكن نَفْسًا بالضربِ والقتلِ، فقد يجوزُ أن تُوجَدَ نَفْسُهُ غيرَ مضروبٍ ولا مقتولٍ، ونَفْسُ المخلوقِ لا يُوجَدُ غيرَ مخلوقٍ.

❊ فإنْ قالُوا: يقالُ: خَلَقَ اللهُ الشيءَ يَخْلُقُهُ؛ فهو مخلوقٌ، كما يقالُ:

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٤٣٩/١.

(٢) في الغنية للشارح ٤٣٩/١: لا أنه فعل فيه فعلًا.

ضَرَبَهُ يَضْرِبُهُ ؛ فهو مضروبٌ .

* قلنا : وقد يقالُ على أَصْلِكم : «خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ في ذاتِهِ ؛ فهو خَالِقٌ» ؛ فيلزمُ أن يكونَ ما خَلَقَهُ مخلوقًا ؛ لأنه يَخْلُقُهُ وهو خَالِقُهُ ؛ لأن الخَلْقَ كما يَقْتَضِي مخلوقًا يَقْتَضِي خالقًا .

* فإنْ قالُوا : قد عَرَفْتُم مِن أَصْلِنا : أنَّا لا نُسَمِّيهِ مِن أجل الخَلْقِ خالقًا .

* قلنا : ليس كلامُنا في التسميات ، وإنما نتكلَّمُ على المعاني والحقائق ، وقد خَلَقَ في ذاته الحوادثَ ؛ فصارت لا مَحَالَةَ مخلوقةً له في ذاته[1] .

ثم نقولُ : إنَّ نَفْسَ المضروبِ والمقتولِ كانَ نَفْسًا ، فَأُدْخِلَ عليهِ الضربُ والقتلُ ، وليسَ نَفْسُ المخلوقِ شيئًا وذاتًا قبل الخَلْقِ ؛ فثَبَتَ أنَّ قولَ القائلِ : «خَلَقَ اللهُ الشيءَ ؛ فهو مخلوقٌ» فيه ضَرْبٌ مِن التَّوَسُّعِ ، فهو كقولِهِ سبحانه : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف : ٢٤] ، فَأَوْقَعَ عليه اسمَ الشيءِ قبل فِعْلِهِ ؛ تَوَسُّعًا على حَسَبِ إطلاق العرب ، وحقيقتُه : أَثْبَتَ اللهُ الشيءَ فهو مُثْبَتٌ ، وإثباتُه إيَّاهُ نَفْسُهُ مُثْبَتًا لا غيرُ .

* ومِن الدليلِ على ما قلناه : ما ذكره شيخُنا أبو الحسن ﵀ فقالَ : لو كانَ خَلْقُ الشيءِ غيرَهُ ، لكانت القدرةُ على خَلْقِ الجِسْمِ قدرةً على غيره ، ولو كانَ كذلك لم يكن الجِسْمُ مقدورًا لخالقه ؛ فلم يَجُزْ أن يكونَ مخلوقًا له ، ولم يكن إذ ذاك خالقًا له ، كما لم يكن قادرًا عليه ؛ لأنَّ ما يستحيلُ أن يَقْدِرَ عليه القادرُ يستحيلُ كَوْنُهُ خالقًا له .

ومِمَّا ذكره أيضًا : أن قالَ : الخَلْقُ والمخلوقُ عند مَنْ يقولُ بتغايُرِهما

---

(١) في الغنية للشارح ١/ ٤٤٠ : فصارت محدثة في ذاته ، وصار هو محدثًا لها .

حادثانِ، وإذا اشتركا في الحدوثِ وفَارَقَا القديمَ سبحانه بحدوثِهما، فلو ساغَ بعد ذلك أن يُقَالَ: «أَحَدُ الحادِثَيْنِ لم يَحْدُثْ عن العَدَمِ إلا بحادثٍ قبله»، وليس أحدُهما بهذا الحكم أَوْلىٰ مِن الآخر ـ فَيَجِبُ أَحَدُ الأمرين: إمَّا أن يَتَسَلْسَلَ إلىٰ ما لا نهايةَ له، وإمَّا أن يستغنيَ في حدوثه عن حادثٍ قبله.

وعَبَّرَ الأستاذُ عن هذه الطريقةِ بأن قالَ: إذا افتقر المخلوقُ ـ وهو موجودٌ عن عَدَمٍ ـ إلىٰ الخَلْقِ، افتقرَ الخَلْقُ أيضًا إلىٰ خَلْقٍ آخَرَ؛ فيتسلسلُ.

❁ **قالت الكَرَّامِيَّةُ**: هما وإنِ اشتركَا في الحدوث، فأحدُهما حادثٌ والآخَرُ مُحْدَثٌ، والمُحْدَثُ مُحْدَثٌ بالإحداثِ، والحادثُ[1] حادثٌ بالقدرة.

❁ قلنا: هذا تَحَكُّمٌ مَحْضٌ؛ إذ لا يَنْفَصِلُ قائلُهُ مِمَّنْ يَقْلِبُ عليهِ، فيقولُ: بل الحادثُ: ما حَدَثَ مُبَايِنًا بعد وجود المُحْدَثُ، والمُحْدَثُ: ما أَحْدَثَهُ في ذاتِهِ.

وقالَ الأستاذُ أيضًا: ما استحالَ أن يَقَعَ تَحْتَ قدرةٍ؛ استحالَ أن يَقَعَ تَحْتَ خَلْقٍ كالقديمِ.

ومِنْ مَذْهَبِ الكَرَّامِيَّةِ: أنَّ الجواهرَ والأجسامَ والأعراضَ ليست مقدورةً للهِ تعالىٰ ولا حادثةً بقدرته.

ولَئِنْ استغنىٰ حادثٌ عن القدرةِ؛ استغنىٰ كلُّ حادثٍ عن القدرة؛ لأن الوَجْهَ الذي يَفْتَقِرُ الحادثُ لأجله إلىٰ القدرةِ حدوثُهُ.

ومِنْ أَصْلِهِم: أن لأحدِنا فِعْلًا وليس له مفعولٌ، وأنَّ فِعْلَهُ مفعولُ اللهِ تعالىٰ.

---

(١) في الأصل: والإحداث. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٤٠.

فنقولُ[١]: لَئِنْ صَحَّ أن يكونَ لأحدِنا فِعْلٌ صَحَّ أن يكونَ له مفعولٌ كالقديم، ولَئِنْ استحالَ أن يكونَ له مفعولٌ استحالَ أن يكونَ للقديم مفعولٌ؛ لأن الوَجْهَ الذي يَقْتَضِي الفِعْلَ مفعولًا لا اختلافَ فيه، كما قَدَّمْنَاهُ؛ لأنَّ القولَ كالقولِ والإرادةَ كالإرادةِ، والإضافةُ لا أَثَرَ لها عندهم؛ فإنه سبحانه لا يَتَّصِفُ بقولِهِ ولا بإرادتِهِ، ولا يَصِحُّ على أَصْلِهم فِعْلٌ هو مفعولٌ.

ويقالُ لهم أيضًا: عِلْمُ الإنسانِ عِلْمٌ ومعلومٌ له أيضًا، وكذلك عِلْمُ اللهِ تعالى معلومٌ، وفيهم مَنْ يُثْبِتُ للهِ تعالى عِلْمَيْنِ، أحدُهما معلومٌ للثاني؛ حتى لا يلزَمَهم عِلْمٌ هو معلومٌ.

❊ فإنْ قالُوا: لو كانَ لأحدِنا مفعولٌ، لَمَا امتنعَ منه تَرْكُهُ ودَفْعُهُ بعد فِعْلِ السَّبَبِ، ولَمَّا استحالَ مِنْ أحدِنا ذلك ـ بل إذا فَعَلَ السَّبَبَ وَقَعَ المُسَبَّبُ لا محالةَ ـ عَلِمْنَا أنه لا مفعولَ له.

❊ قلنا: هذا ينعكسُ عليكم في الخَلْقِ والمخلوقِ؛ فإنه إذا وَقَعَ الخَلْقُ لا يُوصَفُ الخالقُ بالقدرةِ على دَفْعِ المخلوقِ؛ فقولوا: «إن العبدَ له فِعْلٌ ومفعولٌ كالقديم»؛ فإن ذهابَ السَّهْمِ مفعولٌ للرَّامي واندفاعَ الحَجَرِ مفعولٌ للدَّافعِ على أصول المعتزلة.

ومِنْ أصولِ الكَرَّامِيَّةِ: أن الحوادثَ القائمةَ بذاتِ الإله سبحانه يستحيلُ عَدَمُها كالقديم.

ومِنْ أصولِ العقلاءِ: أن القديمَ واجبُ الوجودِ، والمُحْدَثَ جائزُ الوجودِ والعَدَمِ، وكَيْفَ تَسْمَحُ نَفْسُ العاقلِ بأن يَحْكُمَ ببقاءِ الأصواتِ مع أنَّها غيرُ مسموعةٍ؟!

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٤٠: «وقال». يعني: الأستاذ.

واسْتَدَلَّ أصحابُنا بقولِهِ سبحانه: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ . . .﴾ إلى قوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١٠ ـ ١١] ؛ فأشارَ إلى جملة المخلوقات وقال: ﴿هَٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ﴾ ، وقولِهِ تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] ، وقولِهِ سبحانه: ﴿وَفِي خَلۡقِكُمۡ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٞ﴾ [الجاثية: ٤] ، والآياتُ في المخلوقاتِ لا في خَلْقِها ، وقال تعالى: ﴿لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧] ، وفي الحديثِ: (لا تُشَوِّهْ خَلْقِي بالنار)[١] ، ويقولُ القائلُ: رأيتُ اليومَ خَلْقًا كثيرًا.

وأَجْمَعَ المسلمون على إطلاقِ القَوْلِ بأنَّ الربَّ تعالى خالقُ الخَلْقِ ؛ حَسَبَ إطلاقِهِم القولَ بأنه خالقُ المخلوقِ.

والكَرَّامِيَّةُ وإنْ مَنَعُوا بأنه خالقُ ما في ذاتِهِ مِن الحوادثِ ، فلا يمكنهم الامتناعُ مِن إطلاقِ القولِ بأنه خَلَقَ ما في ذاته ؛ فليكن الذي خَلَقَهُ مخلوقًا له ؛ إذ يستحيلُ أن يَخْلُقَ ما لا يَصِيرُ مخلوقًا له ، كما يستحيلُ أن يَعْلَمَ ما لا يَصِيرُ معلومًا له.

❊ فإنِ اسْتَدَلُّوا بقولِهِ تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف: ٥١] ؛ قالوا: وقد عَلِمْنا أنَّه أَشْهَدَهُم أَعْيَانَ السمواتِ والأرضِ.

❊ قلنا: هذا قولُ مَنْ لا يَفْهَمُ معاني الكلامِ ؛ فإنَّ الخَلْقَ الذي يُشِيرُونَ إليه مِن الإرادةِ والقولِ القائمين بذات الربِّ سبحانه مِمَّا لا يُشَاهَدُ ؛ فلم يَلْحَقْهُم بعدمِ مشاهدةِ ذلك ذَمٌّ ولا نَقْصٌ ، وإنما معنى الكلام: ما أَحْضَرْتُهم إذ خَلَقْتُ السمواتِ والأرضَ ، وما شاورتُهم في خَلْقِها ، وما استعنتُ بهم في ذلك.

(١) أخرجه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات برقم: (٩٣) ، وقال: وفي صحته عن النبي ﷺ نظر. ص٩٥.

والكنايةُ راجعةٌ إلى إبليسَ وذُرِّيَّتِهِ وإلى مَنْ عُبِدَ مِن دون الله تعالى ؛ فإنه سبحانه قال: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓ﴾ ، ثم قال: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ﴾ معاشرَ مُشْرِكي قريشٍ ﴿أَوۡلِيَآءَ﴾ أي: آلهةً تتَوَلَّوْنَهم ويتَوَلَّوْنَكُم ﴿مِن دُونِي وَهُمۡ لَكُمۡ عَدُوُّۢۚ بِئۡسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلٗا﴾ [الكهف: ٥٠] ، وهم إنما تركوا عبادةَ اللهِ تعالى وتَوَلَّوا الشياطينَ .

والرَّبُّ سبحانه تَمَدَّحَ بخالقيَّتِهِ وقدرتِهِ على خَلْقِ السموات والأرض ، وعابَ المشركين ـ حَيْثُ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلهةً لا يَخْلُقُونَ شيئًا وهم يُخْلَقُونَ ـ في آيٍ كثيرةٍ مِن التنزيل: مِثْلُ قولِه: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ﴾ [الرعد: ١٦] ، وقولِه تعالى: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ﴾ ، أي: أنَّ للهِ تعالى شركاءَ في خَلْقِ السموات والأرض ﴿إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٤﴾ [الأحقاف: ٤] أَنَّهم آلهةٌ ، ونظائرُ هذه الآيةِ كثيرةٌ .

كذلك في هذه الآيةِ[1] لَمَّا وَبَّخَهُم باتِّخاذِهم إياهم آلهةً أولياءَ مِن دونه سبحانه ، عَقَّبَ ذلك بقوله: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الكهف: ٥١] .

* **واسْتَدَلُّوا** بقولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] .

* **قلنا**: ليس في الآيةِ أنَّ قولَه للشيء «كُنْ» خَلْقٌ للهِ سبحانه ، بل فيه أنه إذا أرادَ خَلْقَ شيءٍ بقدرته تَعَلَّقَ به أمرُ التكوين ، كما تَعَلَّقَ عِلْمُهُ وإرادتُهُ .

وقد قالَ عَامَّةُ المعتزلةِ وبَعْضُ أصحابِنا: إنما وَرَدَ هذا على ضَرْبِ

---

(١) يعني: الآية: ٥٠ من سورة الكهف.

المَثَلِ ، والمرادُ منه الإنباءُ عن نفوذِ إرادته وقدرته في المراد والمقدور ، وأنه لا يَعْتَاصُ عليه مقدورٌ ولا يَتَعَذَّرُ عليه مفطورٌ .

قالوا: والدليلُ عليه: أن المعدومَ لا يُخَاطَبُ ولا يُؤْمَرُ بأن يَتَكَوَّنَ ، ومَنْ قال: «الأمرُ يَتَعَلَّقُ بالمعدوم» فإنَّما يَعْنِي: تَعَلُّقَهُ به (٦٧/ف) على تقديرِ الوجودِ واستجماعِه شرائطَ التكليفِ .

بل هذا على طريقِ ضَرْبِ المَثَلِ ، كقوله تعالى: ﴿ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ [الإسراء: ٥٠] ، ﴿ قِرَدَةً ﴾ [البقرة: ٦٥] ، والمعنى: حوَّلناهم قردةً . وقال للسماء: ﴿ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١] ، والمعنى: كَوَّنَّاهُما وأَوْجَدْنَاهُما على الوجه الذي أردنا ؛ كذلك قولُه: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] ، معناه: نُكَوِّنُهُ فيكونُ .

وقالَ أبو الحسن: بالشَّرْعِ نَعْلَمُ: أَنَّه إذا أرادَ خَلْقَ شيءٍ يقولُ له: «كن» ، على معنى: أنه يتعلَّقُ به أمرُ التكوين ، كما يتعلَّقُ به قدرتُه وعِلْمُه وإرادتُه ، غيرَ أن تسميةَ هذا القولِ خَلْقًا لا يَدُلُّ عليه عَقْلٌ ولا شَرْعٌ .

❊ **فإنْ قيل**: قولُه: ﴿أَن نَّقُولَ﴾ يَدُلُّ على استقبالِ القول وحدوثِه ، وكذلك قولُه: ﴿ إِذَا أَرَدْنَا ﴾ يَدُلُّ على حدوثِ الإرادةِ ؛ لأن «إذا» للاستقبال .

❊ **قلنا**: الاستقبالُ يَرْجِعُ إلى حدوثِ المقولِ له والمرادِ ، أو إلى حدوثِ صيغة[١] وعبارةٍ لهذا المعنى ، وهو كالاستئنافِ في قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف: ٢٤] ، وقولِه: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا ﴾ [الإسراء: ٨٦] ، وقولِه: ﴿ إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ ﴾ [الأنفال: ٧٠] ، وقولِه تعالى: ﴿ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ﴾ [العنكبوت: ٣] ، مع الاتفاقِ على قِدَمِ

---

(١) في الأصل: صفة. والمناسب ما أثبته ؛ كما يعلم من الغنية للشارح ١/٤٤٣ .

العِلْمِ والمشيئةِ.

ثُمَّ نقولُ للكَرَّامِيَّةِ: أيقولُ[1] اللهُ تعالىٰ للشيء: «كن» بقوله أو بقائليته؟

* فإنْ قالُوا: بقوله.

* قلنا: كَيْفَ يقولُ بما ليس بقائلٍ به؟

* وإنْ قالُوا: بالقائليَّةِ.

* قلنا: فَأَيُّ حاجةٍ إلىٰ القولِ، وقد أَغْنَتْ عنه القائليَّةُ؟!

واعلم أنَّ حقيقةَ الإيجادِ: هو إحداثُ شيءٍ لا عن شيءٍ، وذلك لا يَتَأَتَّىٰ مِن الحيِّ المريدِ العالِمِ إلا بزيادةِ صفةٍ يَتَمَكَّنُ بها مِن الفِعْلِ، وبها يُفارِقُ العاجزَ، وتلك الصفةُ التي نُشِيرُ إليها هي القدرةُ الكاملةُ، ومعنىٰ كمالها: استقلالُها بالتأثير مِنْ غيرِ حاجةٍ إلىٰ أداةٍ وآلةٍ وواسطةٍ؛ فإنها إذا صَلَحَتْ لخَلْقِ الأداةِ والآلةِ والواسطةِ لا بأداةٍ وآلةٍ، صَلَحَتْ لخَلْقِ الشيءِ لا بآلةٍ وسببٍ وأداةٍ.

وليس المَعْنِيُّ بالإيجادِ: تركيبَ بسيطٍ وتَأَلُّفَهُ بعد الانحلالِ، كما صارَ إليه قومٌ مِن الدَّهْرِيَّةِ، ولا تصويرَ مادةٍ وتشكيلَها بعد أن كانت هَيُولَىٰ علىٰ مذهبِ قومٍ منهم، ولا أن تُكْسَىٰ له صفةُ الوجودِ بعد أن كان شيئًا ثابتًا في العدمِ، كما صارَ إليه بعضُ المعتزلة ـ بل الإيجادُ: إبداعُ شيءٍ لا عن شيءٍ.

ثم الصفةُ التي يَقَعُ بها الإبداعُ لا بُدَّ أن يكونَ بينها وبين ما يُوجَدُ ارتباطٌ عقليٌّ، يُدْرَكُ ذلك مِن خَاصِّيَّةِ تلك الصفةِ، وذلك معنىٰ قولنا: «كلُّ ممكنٍ مقدورٌ ومُتَعَلَّقٌ للقدرة»، فلولا القدرةُ المصحِّحةُ للفعل لَمَا عُرِفَ الإمكانُ،

---

(١) في الأصل: يقول. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٤٢.

ولولا الإمكانُ لَمَا عُرِفَ القدرةُ، بل إنما نَتَوَصَّلُ إلىٰ معرفةِ القدرة بجوازِ الجائزات وافتقارِها إليها، فهذا معنىٰ الارتباط العقلي.

ومَنْ رَجَعَ إلىٰ نفسه وأَنْصَفَ: عَلِمَ أن لا ارتباطَ بين الكافِ والنونِ وبين الممكناتِ في العدم؛ ليصيرَ كائنًا بهما، أعني: بالكاف والنون.

هذا جملةُ الكلامِ في هذه المسألة، وهي مُقْنِعَةٌ، ولله الفَضْلُ والمِنَّة.

❊ **فإنْ قيل:** فما معنىٰ قولِ أبي الحسن: إنَّا بالشرعِ نَعْلَمُ: أنَّ الرَّبَّ تعالىٰ إذا أرادَ خَلْقَ شيءٍ بقدرته يَتَعَلَّقُ به أَمْرُ التكوينِ؟

❊ **قلنا:** الأَمْرُ صفةٌ قائمةٌ بذاتِ الآمرِ، ولها تَعَلُّقٌ به، كما يَتَعَلَّقُ العِلْمُ والقدرةُ به، والعبارةُ عن أمر التكوين بلغةِ العرب «كن»؛ فوردت هذه اللفظةُ لإفهام المعنىٰ، والله أعلم.

مَسْأَلَةٌ

قد ذكرنا مِن أُصُولِ الكَرَّامِيَّة: أنه لا يَتَجَدَّدُ للهِ تعالىٰ اسمٌ ولا وَصْفٌ مِن الأفعال؛ فَحَمَلَهُم هذا الأَصْلُ علىٰ القول بأنَّ اللهَ سبحانه خالقٌ في الأزلِ ورازقٌ في الأزلِ، وهكذا قَوْلُهم في الأسماءِ المشتقَّةِ مِن الأفعال.

قالوا: ثم يَخْلُقُ الخَلْقَ فيما لا يَزَالُ ولا يَصِيرُ به خالقًا، كما يَحْدُثُ في ذاتِهِ القولُ والإرادةُ ولا يَصِيرُ بذلك قائلًا ولا مُريدًا.

بل قالوا: إنه في الأَزَلِ خالقٌ بالخالقيةِ، وهي قدرتُه علىٰ الخَلْقِ.

وقد صارَ بعضُ مُتَقَدِّمِي أصحابِ الحديثِ[1] إلىٰ قريبٍ مِن هذا المذهبِ،

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٤٣: وصار بعض متقدمي أصحابنا.

فقالوا: إنَّهُ خالقٌ في الأَزَلِ ورازقٌ في الأَزَلِ، علىٰ معنىٰ: أنه سيخلقُ وسيرزقُ، وعلىٰ معنىٰ: أنه قادرٌ علىٰ الخَلْقِ وعلىٰ الرزقِ؛ ولقد سَمَّىٰ اللهُ تعالىٰ نَفْسَهُ خالقًا علىٰ الإطلاق؛ فَيَجِبُ تسميتُهُ بهذا الاسم أَزَلًا وأبدًا، علىٰ معنىٰ: الاقتدارِ عليه وعلىٰ أنَّه سيخلق، ولا يقولون: إنه خالقُ العالَمِ أزلًا. ثم إن هؤلاءِ قَضَوا بأنه إذا خَلَقَ الخَلْقَ في لا يزالُ؛ يُسَمَّىٰ به خالقًا حقيقةً.

والكَرَّامِيَّةُ أطلقوا هذا الاسمَ[١] في وقتٍ أو تقديرِ وقتٍ يستحيلُ الخَلْقُ فيه، وإذا تَحَقَّقَ الخَلْقُ فيستحيلُ وَصْفُهُ به لا حقيقةً ولا مجازًا.

وأمَّا نحنُ فنقولُ[٢]: «خَالِقُنا لم يَزَلْ»، ولا نقولُ: «خالقٌ لم يَزَلْ»، كما لا نقولُ: «إنه الخَلْقُ[٣] حكيمٌ لم يَزَلْ»؛ والدليلُ عليه: أنَّ «الخالقَ» اسمٌ مُشْتَقٌّ مِن معنىٰ هو الخَلْقُ، فما لم يتحقق هذا المعنىٰ لا يُطْلَقُ هذا الاسمُ، كما قلنا في العالم والقادر، وكما نقولُ في المتحرِّك والساكن، وإذا استحالَ تقديرُ الخَلْقِ والفِعْلِ في الأَزَلِ استحالَ إطلاقُ الاسمِ حقيقةً.

وأَجْمَعْنَا علىٰ أنه لا يقالُ: «خَلَقَ ورَزَقَ في الأَزَلِ أو يَخْلُقُ»[٤]، والخَلْقُ جَارٍ علىٰ الحالِ والاستقبالِ؛ فَوَجَبَ المَنْعُ مِن إطلاقِهِ.

ومنهم مَنْ يُجِيزُ إطلاقَ ذلك علىٰ معنىٰ القدرةِ عليه[٥].

ولا شَكَّ أن «الخالقَ» اسمٌ مُشْتَقٌّ مِن الخَلْقِ ومُعَلَّلٌ به؛ كالمتحرِّكِ فإنه

---

(١) في الأصل: والكرامية لا تقول: إنه خالق. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٤٤.
(٢) في الغنية للشارح ١/٤٤٤: وقال محققو أصحابنا.
(٣) كلمة «الخلق» مثبتة من هامش الأصل.
(٤) يعني: أو كان يخلق.
(٥) في الغنية للشارح ١/٤٤٤: ومن أجاز إطلاقه من الأصحاب، فيقول: «خالقٌ» بالتنوين، معناه: سيخلق، كما قال سبحانه: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾.

مُعَلَّلٌ بالحركةِ، وكذلك الساكنُ والعالِمُ والقادرُ، ثم لا يَصِحُّ أن يُسَمَّىٰ الحَيُّ قادِرًا عالِمًا دون العلم والقدرة؛ كذلك الخالقُ. ولو كان القادرُ علىٰ الخَلْقِ خالقًا، لكانَ القادرُ علىٰ الفِسْقِ فاسقًا.

وعند خُصُومِنا مِن الكَرَّامِيَّة: القدرةُ مُتَقَدِّمةٌ علىٰ الفِعْلِ ومُتَعَلِّقَةٌ بالضِّدَّيْنِ؛ فيلزمُ علىٰ هذا الأصلِ: أن يكونَ المؤمنُ كافرًا بكافريَّتِهِ، وأن يكونَ المؤمنُ مؤمنًا بمؤمنيَّتِهِ، وهي: القدرةُ علىٰ الإيمانِ والكفرِ. ثم يلزمُ الكَرَّامِيَّةَ إطلاقُ القولِ بأنه سبحانه في الأزلِ خالقٌ للعالَمِ علىٰ التفصيلِ، وخالقُ الحيواناتِ ورازقُهم، وهم يمنعونَ ذلك ويَأْبَوْنَ هذا الإطلاقَ[١].

❊ **فإنْ قالُوا**: لو لم يُسَمَّ خَالِقًا، ثمَّ سُمِّيَ به؛ أَوْجَبَ تَغَيُّرَهُ.

❊ **ونحن قد أَجَبْنَا عن هذا**، وقَسَمْنَا عليهم الكلامَ في الاسم ومعناه، وبَيَّنَّا: أن التغيُّرَ خروجُ الشيء إلىٰ غيرِ ما كانَ عليه، وقد كانَ خاليًا عن الحوادث، ثم حَدَثَ [فيه من الحوادث][٢] بعددِ الكائناتِ ثلاثَ مَرَّاتٍ أو خمسَ مَرَّاتٍ، أعني فيه: الكافَ، والنُّونَ، والإرادةَ، والتَّسمُّعَ، والتَّبَصُّرَ، كذلك الأخبارُ والقَصَصُ والأوامرُ والنواهي، وكلُّ ذلك يَحْدُثُ في ذاتِ الإلهِ سبحانه، ولم يُوجِبْ تَغَيُّرَهُ ولم يُخْرِجْهُ عن وَصْفِهِ الذي كانَ عليه في الأزل.

ثُمَّ قالُوا: «لو تَجَدَّدَ له اسمٌ أَوْجَبَ تَغَيُّرَهُ»، مع القولِ[٣]: بأن الاسمَ لم يُوجِبْ له حالًا.

وهذا مِنْ عجيبِ الأمر؛ وقد عَلِمْنَا أنَّ الرجلَ لا يُسَمَّىٰ عَمًّا ولا خالًا،

---

(١) في الغنية للشارح (ل: ٤٤): فربما يمنعون من إطلاق ذلك.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٤٤.

(٣) أي: مع قولهم.

ثم إذا وُلِدَ لأخيهِ أو لأختِه ولدٌ سُمِّيَ بذلك، وكذلك لو وُلِدَ له مولودٌ يُسمَّىٰ والِدًا، ولم يُوجِبْ تجدُّدُ هذه الأسماءِ له تَغَيُّرًا. وكذلك السَّقْفُ يُسَمَّىٰ فَوْقًا لِمَنْ هو تَحْتَهُ، فإذا عَلاهُ الشخصُ سُمِّيَ السَّقْفُ تَحْتًا له، والسَّقْفُ لم يتغيَّر. وقد ذكرنا: أنهم لم يُطْلِقُوا القولَ بأنه تعالىٰ كانَ في الأَزَلِ مُسْتَوِيًا علىٰ العرش أو مُبَايِنًا أو مُحَاذِيًا، وإنما يُسَمُّونَهُ بهذه الأسماءِ في لا يَزَالُ، ثم لم يُوجِبْ علىٰ زعمهم تَغَيُّرَهُ.

❊ فإنْ [قالُوا][1]: أَهْلُ اللِّسَانِ يُسَمُّونَ الشيءَ باسمِ ما يَتَأَتَّىٰ منه، وإن لم يكن ذلك الفِعْلُ صَادِرًا منه بَعْدُ؛ فيقولون للسَّيْفِ المُرْهَفِ: «قاطعٌ»، ويُسَمُّونَ القادرَ علىٰ النُّطْقِ ناطِقًا، والقادرَ علىٰ الكتابةِ كاتِبًا.

❊ وهذا الذي ذكروه تَشَبُّثٌ وتجويزٌ وتَوَسُّعٌ لا يُنْكَرُ أَصْلًا، وإنما كلامُنا في الحقائق، والسَّيْفُ المُرْهَفُ يُسَمَّىٰ قاطِعًا تَجَوُّزًا، فإذا تُحَقِّقَ منه القَطْعُ يُسَمَّىٰ قاطعًا حقيقةً، والعقلاءُ يُفَرِّقُونَ بين الإطلاقين وبين الاسمين والحالَيْنِ؛ وكذلك الكلامُ في السَّاكت والنَّاطق.

ثُمَّ نقولُ: أَهْلُ اللِّسَانِ يُسَمُّونَ السَّيْفَ قاطِعًا؛ لوجودِ القَطْعِ مَرَّةً أو مِنْ مِثْلِهِ في صفاته، ولو فَرَضْنَا الكلامَ في سَيْفٍ لم يُعْهَدْ منه ولا مِنْ مِثْلِهِ القَطْعُ؛ فلا يُطْلِقُونَ عليه الاسمَ، وهذا مقطوعٌ به. وكلامُنا في تسميةِ اللهِ تعالىٰ خالقًا في الأزل، وليس ما استشهدوا به وِزَانَ مسألتنا. (٦٨/ف)

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٤٥.

بَابٌ
الكلامِ على النَّصَارَى

قالَ رضي الله عنه: مِن مذهبِ النَّصارىٰ: أنَّ الرَّبَّ ـ تعالىٰ عن قولهم ـ جَوْهَرٌ، ولم يُرِيدُوا بهذا الإطلاقِ: اتِّصافَهُ سبحانه بخصائصِ الجواهر، مِن: الحَجْمِيَّةِ والحَيِّزِ وجوازِ التأليف وقَبُولِ الأعراض والحَدِّ والنِّهاية.

فإذا قيل لهم: ما الذي تَعْنُونَ بإطلاقِ هذا الاسمِ علىٰ القديمِ سبحانه؟

❊ **فإنْ قالوا**: نَعْنِي بإطلاقِهِ: أنَّه قائمٌ بالنَّفْسِ.

❊ **قلنا**: ولِمَ إذا كانَ قائمًا بالنَّفْسِ وَجَبَ أن يكونَ جوهرًا؟ ولو عُرِضَ ذلك علىٰ أهلِ اللِّسَانِ لأَبَوْهُ، ولم يَرِدْ بإطلاقِهِ توقيفُ الشَّرْعِ.

❊ **فإنْ قِيلَ**: القديمُ سبحانه مُسْتَغْنٍ عن المحلِّ كالجوهر؛ فسمَّيناه جوهرًا لذلك.

❊ **يقالُ لهم**: أَقِيمُوا الدليلَ علىٰ أنَّ الجوهرَ إنما يُسَمَّىٰ بهذا الاسمِ لقيامِهِ بالنَّفْسِ.

❊ **قالوا**: لم نَجِدْ جوهرًا إلا قائمًا بالنفس.

❊ **قلنا**: وكذلك لم تجدوا[1] جِسْمًا إلا قائمًا بالنفس؛ فَسَمُّوهُ جِسْمًا، ولم تَجِدُوا جوهرًا إلا حَجْمًا وجُثَّةً ومتناهيًا؛ [فَسَمُّوه بذلك][2].

---

(١) في الأصل: تجد. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٤٥.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٤٥.

❁ **فإنْ قالوا:** لم يكن جِسْمًا ؛ لقيامِهِ بالنفس .

❁ **قلنا:** وكذلك لم يكن الجوهرُ جوهرًا لقيامه بالنفس ، وكذلك لم نَجِدْ جوهرًا إلا محدودًا متناهيًا مُحْدَثًا ولم يكن جوهرًا لذلك ، وكذلك لم نَجِدْ عَرَضًا إلا وهو في مَحَلٍّ ثم لم يكن عَرَضًا لذلك . ثم نحن لم نُسَمِّ القديمَ سبحانه قائمًا بالنفس ؛ لاستغنائِهِ عن المحلِّ فقط ، بل نُسَمِّيهِ به ؛ لاستغنائِهِ على الإطلاق ، وللإجماعِ المُنْعَقِدِ على إطلاقِهِ ، وهو كالتوقيفِ مِن الشارع ، ولولاهُ لَمَا جَوَّزْنَا تَسْمِيَتَهُ به ، كما لم نُجَوِّزْ تَسْمِيَتَهُ بالسَّخِيِّ وإنْ كانَ في معنى الجوادِ ؛ لِعَدَمِ الإِذْنِ ، وكذلك لا نُسَمِّيهِ عاقلًا ؛ لِعَدَمِ الإِذْنِ ، وإنْ كان العاقلُ بمعنى العالِمِ .

❁ **فإنْ قالُوا:** إن أَهْلَ اللِّسَانِ يُعَبِّرُونَ عن أَصْلِ الشيءِ بالجوهر ، والقديمُ سبحانه أَصْلُ الأقانيمِ ؛ فلذلك سَمَّيْنَاهُ جوهرًا .

❁ **قلنا:** فَهَلَّا سَمَّيْتُمُوهُ أَصْلًا !

ثُمَّ نقولُ: لم يُسَمَّ الجوهرُ جوهرًا لكونِهِ أَصْلَ المُرَكَّبات ، بل سُمِّيَ به لنَفَاسَتِهِ ، وسُمِّيَ بعضُ الأحجار جوهرًا لنفاسته .

ثم نقولُ: لَسْتُم تريدون بالأقانيم: الصفاتِ الموجودةَ ، وإنما تَعْنُونَ بها: الخواصَّ ، وللعَرَضِ أيضًا خوَاصُّ ؛ فإنه موجودٌ ذو خواصَّ كالعَرَضِيَّةِ واللَّوْنِيَّةِ والسَّوَادِيَّةِ ؛ فَسَمُّوا العَرَضَ جوهرًا .

❁ **فإنْ قالُوا:** الموجوداتُ منقسمةٌ إلى النفيسِ والخسيسِ ، فالخسيسُ: هو العَرَضُ ، والنفيسُ: هو الجوهرُ ، والربُّ تعالى نفيسٌ ؛ فكانَ جوهرًا .

❁ **قلنا:** فَسَمُّوهُ نفيسًا ، ثم لو سُلِّمَ لكم ما ذكرتموه ، فلا نفاسةَ في الجُثَثِ

والأَجْرَامِ، وإنما النفاسةُ في المعاني؛ فإطلاقُ هذا الاسمِ على العَرَضِ أَوْلَىٰ.

ثم نقولُ: لِمَ قلتُم: إن الجوهرَ إنما كانَ جوهرًا لنفاستِهِ دون الحَجْمِيَّة؟!

ثم أسماءُ اللهِ تعالىٰ يُرَاعَىٰ فيها التوقيفُ مِن الشارع، ولا مجالَ للقياس فيها، ولم يَرِدِ الإذن بأنه جوهرٌ، تعالىٰ الله عن ذلك.

فَصْلٌ

ومِنْ مذهبِهم أيضًا: أنَّ القديمَ سبحانه واحدٌ بالجوهريةِ ثلاثةٌ بالأُقْنُومِيَّة، ويَعْنُونَ بالأقانيم: الوجودَ والحياةَ والعلمَ. ثم الحياةُ والعِلْمُ عندهم لَيْسَا بوصفين زائدين على الموصوف موجودين، بل هما صفتان نَفْسِيَّتان للجوهر.

ولو مُثِّلَ مذهبُهم بمثالٍ لقيلَ: إنَّ الأقانيمَ عندهم تَتَنَزَّلُ منزلةَ الأحوالِ والصفات النفسيَّة عند مُثْبِتيها مِن الإسلاميين؛ فإن سواديَّةَ اللَّوْنِ ولَوْنِيَّتَهُ صفتان نفسيَّتان للعَرَضِ. ومِمَّا يَدُلُّ على أنَّ الأقانيمَ ليست في تقدير المعاني الموجودة: عَدُّهُم الوجودَ منها، ولو كان الوجودُ صفةً زائدةً على الموجود؛ لَلَزِمَ أن يكونَ للوجود وجودٌ أيضًا إلى ما لا يتناهى.

ثم النَّصارىٰ رُبَّما يُعَبِّرُونَ عن الأقانيم بالأبِ والابنِ ورُوحِ القُدُسِ، فَيَعْنُونَ بالأبِ: الوجودَ وبالابنِ: المسيحَ والكلمةَ، وربَّما يُسَمُّونَ الكلمةَ عِلْمًا والعلمَ كلمةً، ويُعَبِّرونَ عن الحياة بالرُّوحِ. ولا يريدون بالكلمةِ: الكلامَ؛ فإنَّ الكلامَ عندهم مِن صفاتِ الفِعْلِ[1]. ولا يُسَمُّونَ العِلْمَ قبل تَدَرُّعِهِ بالمسيحِ واتِّحادِهِ به ابنًا، بل المسيحُ عندهم مع ما تَدَرَّعَ به ابْنٌ.

ووجوهُ الردِّ عليهم تنقسمُ:

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٤٧: فإن الكلام مخلوق عندهم.

فمنها: أنْ نُثْبِتَ عليهم الصفاتِ بالطُّرُقِ التي نُثْبِتُها على المعتزلةِ.

ومنها: أن نقولَ: لِمَ خَصَّصْتُم الأقانيمَ بالثلاثة؟ وهَلَّا جَعَلْتُمُوها أربعةً، وتجعلون القدرةَ منها! فليس إخراجُ القدرةِ مِن الأقانيم بأَوْلَىٰ مِن إخراجِ العِلْمِ منها، ولَئِنْ أَجْزَأَتِ الحياةُ عن القدرةِ؛ فَهَلَّا أَجْزَأَتْ عن العلمِ!

* فإنْ قالُوا: الحَيُّ قد يخلو عن العلم، ولا يخلو عن القدرة.

* قلنا: المريضُ المُدْنَفُ والمَغْشِيُّ عليه يُتَصَوَّرُ خُلُوُّهما عن القدرة، مع بقاء الحياة.

ثم إنَّهم وافقُونا على أنَّ القدرةَ تزيدُ على الحياة شاهدًا، فإنْ تَعَسَّفَ مُتَعَسِّفٌ وزَعَمَ أنَّ القدرةَ لا تزيدُ على الحياة شاهدًا؛ كان ذلك تَسَبُّبًا إلى نفي الأعراض؛ فإنَّا نرى الحَيَّ مِنَّا يَقْدِرُ مَرَّةً ويَعْجِزُ أُخْرَىٰ، كما يَعْلَمُ مَرَّةً ويَجْهَلُ أُخْرَىٰ. وليس نَفْيُ القدرةِ أَوْلَىٰ مِن نفي الحياة، ثم العَجَبُ مِمَّنْ يَجْعَلُ القدرةَ عَيْنَ الحياةِ، ولم يَجْعَلْ وجودَ الجوهر عَيْنَ الجوهر وعَيْنَ الموجود.

* فإنْ قالُوا: مِنْ حُكْمِ الخاصِيَّة للشيء: أن تلزمَهُ ولا تتعدَّاهُ، وهذا متحقِّقٌ في الوجود والحياة والعلم، وأمَّا القدرةُ فإنها تتعلَّقُ بغيرِ الجوهر.

* وهذا مناقضٌ لقولِهم: «إن الحياةَ عَيْنُ القدرةِ». على أنَّ ما قالوه يَبْطُلُ بالعِلْمِ؛ فإنه يَتَعَدَّىٰ القديمَ ويتعلَّقُ بغيره كالقدرة، وقد اتَّحَدَ بِنَاسُوتِ المسيحِ علىٰ زعمهم.

ثم نقولُ: حاجةُ الخالقِ إلىٰ القدرةِ أَمَسُّ مِن حاجتِهِ إلىٰ العلم، ثم إنْ جازَ أن يُجْعَلَ وجودُ الجوهرِ مِن الأقانيم، جازَ أن يُجْعَلَ بقاءُ الجوهرِ مِن الأقانيم.

فَصْلٌ

مِنْ مَذْهَبِ النَّصَارىٰ: أن الكلمةَ اتَّحَدَتْ بالمسيحِ وتَدَرَّعَتْ بالنَّاسُوتِ.

ثم اختلفوا في معنى الاتِّحَادِ:

فمنهم مَنْ فَسَّرَهُ بالاختلاط والامتزاج، وهذا مذهبُ طوائفَ مِن اليَعْقُوبِيَّةِ والنُّسْطُورِيَّةِ والمَلَكِيَّةِ.

قالوا: إن الكلمةَ خَالَطَتْ جَسَدَ المسيحِ ومَازَجَتْهُ، كما تُمَازِجُ الخَمْرُ باللَّبَنِ أو بالماءِ.

وهذا مذهبُ الرُّومِ، ومعظمُهم المَلَكِيَّةُ.

قالوا[١]: مَازَجَتِ الكلمةُ جَسَدَ المسيحِ، فصارَا شيئًا واحدًا، وصارت الكثرةُ قِلَّةً.

وذهبت طائفةٌ مِن اليَعَاقِبَةِ إلىٰ أن الكلمةَ انقلبت لَحْمًا ودَمًا.

وصارت شرذمةٌ مِن كلِّ صِنْفٍ إلىٰ أن المرادَ بالاتِّحَادِ: ظهورُ اللَّاهُوتِ علىٰ النَّاسُوتِ كظهورِ الصورةِ في المِرْآةِ والنَّقْشِ في الخاتَمِ.

ومنهم[٢] مَنْ قال: معنىٰ ظهورِ اللَّاهُوتِ علىٰ النَّاسُوتِ كاستواءِ الإلهِ علىٰ العَرْشِ عند المسلمين.

وذَهَبَ كثيرٌ مِن هذه الطوائفِ إلىٰ أَنَّ المرادَ بالاتِّحَادِ: الحُلُولُ.

فهذه مذاهبُهم في الاتِّحَادِ؛ فهم فيها متباينون، يَتَبَرَّأُ بعضُهم مِن مذهب بعضٍ.

---

(١) زيادةً علىٰ المذهب الأول. انظر: الشامل للجويني ص٥٨١.

(٢) في الأصل: ومعنىٰ. ولعل المناسب ما أثبته.

ثم إنهم يُعَبِّرُونَ عن الاتِّحادِ بالتَّدَرُّعِ، وهما عبارتان تَرْجِعَانِ إلىٰ معنًى واحدٍ، وكأنهم يعتقدون تَجَوُّزًا أو تحقيقًا اتِّخَاذَ اللَّاهُوتِ جَسَدَ المسيحِ دِرْعًا.

فَيُقَالُ[1] **للقائلين بالحُلُولِ** ـ وهم الأكثرون ـ: أتعتقدون انفصالَ الكلمةِ عن الجوهر، واتِّصالَها بِنَاسُوتِ المسيح حالةَ الحُلُولِ أم لا؟ فإنْ مَنَعُوا الانفصالَ والانتقالَ، فيقالُ لهم: كَيْفَ حَلَّتِ الكلمةُ غيرَ الجوهرِ القديم مع الاختصاصِ بالجوهرِ؟!

والنَّصَارىٰ وافقونا علىٰ استحالةِ قيامِ العَرَضِ الواحدِ بِمَحَلَّيْنِ، فإذا أَحَالُوا ذلك في الأعراض؛ فلأنْ يُحِيلُوهُ في الخواصِّ والأقانيمِ أَوْلَىٰ.

ونَزِيدُهُ تقريرًا فنقولُ: جَسَدُ المسيحِ إذا قُدِّرَ عاريًا عن الكلمةِ، ثم حَلَّتْهُ الكلمةُ، فلا يُتَصَوَّرُ ذلك إلا بِحُلُولِ معنىٰ وحدوثِهِ فيه لم يكن قبلُ، أو بانتقالٍ إليهِ[2]، ويستحيلُ ثبوتُ معنًىٰ مِن غيرِ حدوثٍ [ولا انتقالٍ][3]، والانتقالُ علىٰ المعاني مستحيلٌ، والحدوثُ علىٰ الكلمة يستحيلُ أيضًا عندهم. وإنْ هم سَلَّمُوا الانفصالَ؛ فيلزمُ أن لا يكونَ الجوهرُ بعد مَوْلِدِ عيسىٰ (٦٩/ف) عالِمًا، ويلزمُ مُزَايَلَةُ صفةِ النفسِ النفسَ.

ولَنَا علىٰ النَّصَارىٰ مُطَالَبَاتٌ في هذا البابِ، وإلزاماتٌ لا جوابَ لهم عنها:

---

(١) جعل الشارحُ في الغنية (ل: ٤٥) الفاءَ في قوله: «فيقال» مترتبةً علىٰ مقدمة قررها، وهي: واعلم أن الاختلاط والامتزاج والحلول من صفات الأجسام، ويستحيل تصور ذلك في الأقانيم والخواص التي لا توصف بالوجود علىٰ حيالها، وإن هم عنوا بالحلول وفسروه باختصاص الكلمة بجسد المسيح كاختصاص العرض بالمحل فيقال لهم: ...

(٢) أي: بانتقال معنىٰ إليه.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٤٨.

* فمنها: أن نقولَ: هَلَّا جَوَّزتُم اتِّحادَ الحياةِ بجسدِ المسيح! فإنَّ الحياةَ عندكم هي القدرةُ، وحاجةُ المسيحِ فيما كان يَفْعَلُهُ ـ مِن إبراءِ الأَكْمَهِ والأَبْرَصِ، وإحياءِ الموتىٰ، وخَلْقِ الطَّيْرِ مِن الطِّينِ ـ إلىٰ الحياة والقدرة: أَمَسُّ مِن حاجتِهِ إلىٰ العلم والكلمة.

فلا يُبْدُونَ في امتناعِ الاتِّحَادِ في الحياةِ أو في خَاصِيَّةِ الوجودِ معنًىٰ صحيحًا، إلا تَحَقَّقُ مِثْلُهُ في الذي فيه النِّزَاعِ؛ فيلزمُ طَرْدُ المَنْعِ في الأقانيم أو طَرْدُ التجويزِ فيها.

* ومنها: أن نقولَ لهم: هل تُجَوِّزُونَ أن تَتَّحِدَ صفةُ نَفْسِ جوهرٍ بِعَرَضٍ، أو صفةُ نَفْسِ عَرَضٍ بجوهرٍ؛ حتىٰ يَصِيرَ الجوهرُ في حكم السَّوادِ أو يَصِيرَ السَّوادُ في حكم الجوهر؟ فإذا[1] امتنعَ ذلك في الحوادثِ؛ فامتناعُه في القديمِ أَوْلَىٰ.

* ومنها: أنْ نُلْزِمَهُم اتِّحادَ صفةِ الحادثِ بالجوهر القديم، وهذا مما لا يجدون عنه فَصْلًا.

* **فإنْ قالُوا:** في اتِّحادِ القديمِ بالحادثِ تشريفٌ للحادث، وفي اتِّحادِ الحادث بالقديم نَقْصٌ للقديم.

* **قلنا:** إنْ وَجَبَ انتقاصُ الجوهرِ باتِّحادِ الحادثِ به، وَجَبَ انتقاصُ الأُقْنُومِ باتِّحادِهِ بحادثٍ، فإن لم يَجِبْ ذلك في أَحَدِ الطرفين لم يَجِبْ في الثاني.

---

(١) قبل هذه العبارة عبارة يترتب عليها الكلام، تقديرها: فإذا أبوه ـ وهو حقيقة أصلهم؛ إذ ليس فيهم من يجوز الاتحاد في صفة أنفس المحدثات ـ فيقال لهم: إذا... . انظر: الشامل لإمام الحرمين ص٥٨٥.

ومِمَّا نُسَائِلُهُم عنه: أن نقولَ: قد ثَبَتَ مِن أَصْلِكم امتناعُ اتِّحَادِ الكلمةِ بغير المسيحِ، وكلُّ ما يَدُلُّ على امتناعِهِ في غيرِ المسيحِ يَدُلُّ على امتناعِهِ في المسيحِ، ولهم في ذلك اضطرابٌ عظيمٌ، أَشَرْنَا إليه في كتاب «التلخيص»، وسَنَرْمُزُ إلى ذلك في كتابِ الإنسان، إنْ شاءَ اللهُ ﷻ.

فأمَّا الذين قالوا بالاختلاطِ فالكلامُ عليهم كالكلامِ على أصحابِ الحُلُولِ. ومما نَزِيدُهُ هاهنا: أن الاختلاطَ إنما يُتَصَوَّرُ بين الأَجْرَامِ، ويستحيلُ تصويرُ ذلك في الأقانيم، وصفاتُ الأنفسِ والخواصِّ التي لا تُوصَفُ بالوجود على حِيَالِها.

وكذلك الكلامُ على مَنْ قال: «انقلبَ اللَّاهُوتُ لَحْمًا ودَمًا»، على أنَّا نقولُ: إذا انقلبَ الأُقْنُومُ لَحْمًا؛ فينبغي أن ينقلبَ لَحْمًا حادِثًا؛ لأنَّ لَحْمَ المسيحِ كان حادِثًا، أو يَجِبُ أن يَصِيرَ النَّاسُوتُ قديمًا، وإذا لم يَبْعُدْ أن يَصِيرَ النَّاسُوتُ إلهًا لم يَبْعُدْ أن يَصِيرَ قديمًا.

وقَوْلُهم: «إن الاثنين صارا واحدًا» قولٌ غيرُ معقولٍ؛ فإنَّه يستحيلُ أن يَصِيرَ الاثنانِ واحدًا إلَّا بتقديرِ عَدَمِ أحدِهما.

وأَمَّا تفسيرُ الاتِّحادِ بالظُّهورِ[1] **والفَيْضِ**، فَسَنُبْطِلُ ذلك في الردِّ على الفلاسفة في موضعه، إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

ثم نقولُ: قد اختلفَ الناسُ فيما يُرَى في المِرْآةِ وفي الأجسامِ الصقيلة عند مقابلتها:

والذي يرتضيه المحقِّقون: أن الناظرَ في الجسم[2] إنَّما يَرَى نَفْسَهُ على

---

(١) في الأصل: والظهور. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٤٩.
(٢) أي: الصقيل. وفي الغنية للشارح (ل: ٤٦): إلى المرآة.

مَجْرَىٰ العادةِ، ولا يَحْدُثُ في الجِسْمِ الصقيلِ أَمْرٌ لم يَكُنْ، بل هو علىٰ ما كانَ عليه قبل أن يُحَاذِيَهُ هذا الجِسْمُ.

وصارَ بعضُ الطَّبَائِعِيِّينَ إلىٰ أنَّ ما يُقَابِلُ الصَّقِيلَ يَنْطَبِعُ فيه.

فإنْ أنتم سَلَكْتُم هذا المسلكَ؛ فقد حَكَمْتُم بحلولِ الكلمةِ جَسَدَ المسيحِ، وتَرَكْتُم القولَ بالفَيْضِ.

ثم لو كان ما قالوهُ ظهورًا مَحْضًا مِن غيرِ اتِّصالٍ ولا حُلُولٍ، فينبغي أن لا تَثْبُتَ للمسيحِ منه[1] الإلهيةُ علىٰ مُقْتَضَىٰ أَصْلِهم، وهم مُجْمِعُونَ علىٰ أن المسيحَ إلهٌ، وقد عَلِمْنَا أن المِرْآةَ لا تَصِيرُ إنسانًا بأن تَظْهَرَ عليها صورةُ الإنسانِ.

وأما [تفسيرُ][2] الظُّهُورِ بالاستواءِ فإبعادُ نُجْعَةٍ مِنْ غيرِ تحصيلٍ؛ فإنَّ المَعْنِيَّ بالاستواءِ القَهْرُ والاقتدارُ، فإنْ هم فَسَّرُوهُ بذلك، فلا اختصاصَ إذًا لعيسىٰ عليه السلام إلا مِنْ حَيْثُ الذِّكْرُ؛ تشريفًا له.

فَصْلٌ

وقد اخْتَلَفُوا أيضًا في الجوهرِ والأقانيمِ:

فذهبت اليَعْقُوبِيَّةُ والنُّسْطُورِيَّةُ إلىٰ أنَّ الجوهرَ ليسَ بغيرٍ للأقانيمِ. [ثم قال بعضهم: إن الجوهر هو الأقانيم، وصار آخرون إلىٰ أنه لا يقال: إنه غير الأقانيم][3] ولا يقالُ: إنه هي.

وصَرَّحَتِ المَلَكِيَّةُ بأنه غيرُ الأقانيمِ.

---

(١) في الغنية الشارح ١/٤٤٩: صفة.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٤٩.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٥٠.

فأمَّا الذين قالوا: «إنه هو الأقانيم»: فقد خرجوا عن المعقول ؛ لمصيرِهم إلىٰ اختلافِ الأقانيم، ولقولِهم: «إنَّ الجوهرَ موافقٌ للأقانيم بالأُقْنُومِيَّةِ ومخالفٌ لها بالجوهريَّة». فالواحدُ الذي لا يُتَصَوَّرُ فيه الاختلافُ كَيْفَ يكونُ غيرًا[1] لمختلفاتٍ ؟! وكَيْفَ يكونُ الواحدُ عَدَدًا. ثم لو كان الجوهرُ عَيْنَ الكلمةِ لكانَ مُتَّحِدًا بالمسيحِ مِن حَيْثُ اتَّحَدَت الكلمةُ به، إذ[2] كانت الكلمةُ غيرَ مُتَّحِدَةٍ بالمسيحِ مِن حَيْثُ لم يتَّحِدْ به الجوهرُ[3].

❊ **وأمَّا قولُهم**: «لا يقال: إنه هو الأقانيمُ ولا غيرُها».

❊ **قلنا**: لا شَكَّ في أنَّ الجوهرَ موجودٌ قديمٌ، فما قولُكم في الأقانيم؟ أَهِيَ موجوداتٌ زائدةٌ علىٰ وجودِ الجوهرِ، أَمْ لا تُوصَفُ بالوجودِ ولا بالعَدَمِ؟

فإنْ قالُوا بوجودِها، وأنها مع الجوهر موجوداتٌ أربعةٌ، غيرَ أنهم امتنعوا مِن إطلاق المغايرة ـ فهذا قريبٌ، غيرَ أنَّهم أَبْطَلُوا التثليثَ والتزمُوا التربيعَ ؛ ويلزمُ أن يكونَ الجوهرُ إلهًا ذا صفاتٍ، وهذا لا جوابَ عنه.

وإنْ زَعَمُوا: أنها ليست بموجوداتٍ علىٰ حِيَالِها ؛ مَصِيرًا إلىٰ أنها بمثابةِ الأحوالِ ؛ فيلزمُ أن يكونَ القِدَمُ حالًا والبقاءُ حالًا[4].

---

(١) هكذا ضبطها في الأصل بالتنوين، وفي الغنية للشارح ١/٤٥٠: «غير مختلفات»، وفي الشامل للجويني ص٥٩٦: «غير المختلفات». والذي يبدو لي: أن الكلمة محرفة عن كلمة: «عين»، ولا يصح الاحتجاج إلا إذا كانت كذلك، وعليه فصحة العبارة هكذا: «فالواحد الذي لا يتصور فيه الاختلاف كيف يكون عين المختلفات». وقد رجعت إلىٰ مخطوطة الشامل للجويني (نسخة مكتبة كوبريلي ل: ٢١٥) فوجدت الكلمة محتملة لكلا القراءتين، وإن كان الأقرب أن تقرأ: «عين».

(٢) كذا في الأصل والغنية للشارح ١/٤٥٠. وتكون «إذ» هنا بمعنىٰ حيث. وفي الشامل للجويني ص٥٩٦: «أو».

(٣) وهذا تناقض، وانظر بيانه: في الشامل للجويني ص٥٩٦.

(٤) وهم ينكرون ذلك. انظر: الشامل للجويني ص٥٩٧.

علىٰ أنَّا نقولُ: ما لا يَتَّصِفُ بالوجودِ علىٰ حِيَالِهِ، كَيْفَ يُوصَفُ بأنه عِلْمٌ وكلمةٌ ورُوحٌ؟! وكَيْفَ يُوصَفُ بأنه إلهٌ؟! وكَيْفَ يُطْلَقُ علىٰ جميعِها بأنها ثلاثةٌ؟! وإذا لم يمتنع عَدُّ الأقانيمِ وجَعْلُها ثلاثةً، فما المانعُ مِن عَدِّ الجوهرِ رابِعًا لها؟! وسَنُوضِحُ الأدلةَ علىٰ نَفْيِ الأحوالِ.

فأمَّا الذين قالوا: «إنَّ الجوهرَ غيرُ الأقانيم»: ففيه إبطالُ التثليثِ وإثباتُ التربيعِ.

❊ **فإنْ قالُوا**: هو وإنْ غَايَرَ الأقانيمَ الثلاثةَ، فهو مع الأقانيمِ ثلاثةٌ.

❊ **قلنا**: هذا جَحْدٌ للضرورةِ؛ فيلزمُ أن يقالَ: الأَبُ وإنْ غَايَرَ الابْنَ فَهُوَ هُوَ، والكلمةُ وإنْ غَايَرَت الرُّوحَ فهي الرُّوحُ!! وإنْ تَعَسَّفَ مُتَعَسِّفٌ وزَعَمَ: أن الجوهرَ مع الأقانيمِ أربعةٌ، ولَكِنَّ الإِلَـٰهِيَّةَ ثلاثةٌ ـ فهذا تَحَكُّمٌ مَحْضٌ وإبطالٌ للتثليثِ.

ثم نقولُ: إنْ لم يَبْعُدْ كَوْنُ الأقانيمِ آلهةً مع أنها لا تَتَّصِفُ بالوجود، فالجوهرُ أَوْلَىٰ بالإلَـٰهِيَّة؛ فإنه موجودٌ موصوفٌ بالحياة والعلم وإنه حَيٌّ عالِمٌ، والموجودُ الحَيُّ العالِمُ أَوْلَىٰ بالإلَـٰهيةِ مِنْ صفةٍ لا تُوصَفُ بالوجودِ.

ثم نقولُ: كُلُّ غَيْرَيْنِ مِن ضرورتِهما أن يكونا مِثْلَيْنِ أو خِلافَيْنِ، فما قولُكم في ذلك؟ فإن امتنعُوا مِن إطلاقِهِ، يقالُ لهم: هل يَسُدُّ الجوهرُ مَسَدَّ الأقانيمِ أم لا؟

وقد قالت الرُّومُ: الجوهرُ يُوَافِقُها بالجوهريةِ، علىٰ معنىٰ: أن الجوهريَّةَ تَجْمَعُ الجوهرَ والأقانيمَ، ثم قالوا: الأقانيمُ تخالفُ الجوهرَ بالأُقْنُومِيَّةِ؛ إذ الجوهرُ ليس أُقْنُومًا.

وهذا خَبْطٌ عظيمٌ، ولهم في ذلك مُرَاوغَاتٌ، ولا معنىٰ لقولِ القائل: «إن الجوهرَ موافقٌ للأقانيم بالجوهريَّة» مع القَطْعِ بأن الأقانيمَ ليست بجوهرٍ.

فَصْلٌ

افترقت مذاهبُ النَّصارىٰ مِن وَجْهٍ آخَرَ:

فذهبت الرُّومُ إلىٰ التصريحِ بإثباتِ ثلاثةِ آلهةٍ.

وامتنعت اليعقوبيةُ والنُّسْطُوريَّة مِن ذلك مِن وَجْهٍ والتزموه (٧٠/ف) مِن وَجْهٍ؛ وذلك أنهم قالُوا: الكلمةُ إلهٌ، والرُّوحُ إلهٌ، والأَبُ إلهٌ، والثلاثةُ الأقانيمِ ـ التي كلُّ أُقْنُومٍ إلهٌ ـ إلهٌ واحدٌ.

وهذا فاسدٌ؛ فإنَّ مِن كمالِ العقلِ: القَطْعَ بأنَّ الثلاثةَ لا تكونُ واحدًا، ولو جَازَ أن يُقَالَ ذلك، جازَ أن يُقَالَ: الكلمةُ أُقْنُومٌ، والأَبُ أُقْنُومٌ، والرُّوحُ أُقْنُومٌ، والكُلُّ أُقْنُومٌ واحدٌ، وهذا ما لا فَصْلَ فيه أبدًا.

ونقولُ للرُّومِ: قد زَعَمْتُم: «أنَّ الكلمةَ إلهٌ»، مع أنَّها لا تَتَّصِفُ بالوجودِ ولا بصفاتِ الإلَهيةِ، ومع أنها لا تَنْفَرِدُ بِفِعْلٍ، وهذا في نهايةِ الاستحالةِ. ولو أنَّ هؤلاءِ هُدُوا لِمَرَاشِدِهم لقالوا: الموجودُ الذي له الاتِّصَافُ بالعلم والحياة والوجود هو الإلهُ، وله صفاتُ الإلَهيةِ، ولَكِنَّهُم ضَلُّوا وأَضَلُّوا، فأَثْبَتُوا كُلَّ أُقْنُومٍ إلهًا، ومَنَعُوا أن يكونَ الموصوفُ إلهًا؛ وهذا قَلْبُ الحقائقِ.

ومِمَّا نُسَائِلُهُم عنه: أن نقولَ: هَلْ تَقَدَّمَ الأَبُ الابْنَ، وهل تَأَخَّرَ الابنُ عن الأَبِ؟! ولِمَ كانَ العِلْمُ بأن يُسَمَّىٰ ابْنًا عند الاتِّحَادِ منه بِأَوْلَىٰ مِن أن يُسَمَّىٰ أَبًا؟!

ونقولُ لهم: أَتَدَّعُونَ أنَّ عيسىٰ قُتِلَ وصُلِبَ؟ فما قَوْلُكم فيه وهو على الصَّلِيبِ: أَكَانَ نَاسُوتًا أم لاهُوتًا أم كلاهما؟ فإنْ كانَ نَاسُوتًا مَحْضًا؛ فَلَمْ يُقْتَل المسيحُ إذًا؛ فإنه كانَ لاهُوتًا ونَاسُوتًا. وإنْ قالُوا: «كانَ لاهُوتًا ونَاسُوتًا»؛ فيلزمُ مِن ذلك وقوعُ القَتْلِ على اللَّاهُوتِ، وهذا خروجٌ مِن الدِّينِ، وقد أَخْبَرَنَا الصَّادِقُ بأنه لم يُقْتَلْ ولم يُصْلَبْ وقد شُبِّه لهم.

❖ **فإنْ قالُوا:** بالطريقِ الذي عَلِمْتُم هِجْرَةَ محمدٍ ﷺ مِن مَكَّةَ إلى المدينةِ، وخروجَهُ إلىٰ غزواتِهِ، وأن وفاتَهُ كان بالمدينة ـ بِمِثْلِهِ نَعْلَمُ أن عيسىٰ قُتِلَ وصُلِبَ.

❊ **قلنا:** إنما عَلِمْنَا ذلك بأَخْبَارِ أَقْوَامٍ بَلَغُوا حَدَّ التواترِ، بِحَيْثُ لا يُتَصَوَّرُ منهم التواطُؤُ على الكذب، مع استجماعِهم شرائطَ التواترِ، وقد نَقَلَهُ الخَلَفُ عن السَّلَفِ، واستوىٰ الطرفان والواسطةُ.

وأَمَّا أنتم فلا يستقيمُ لكم فيما نقلتموه ما استقامَ لنا؛ فإن الذين شاهدوا تلك الواقعةَ كانوا نَفَرًا يسيرًا علىٰ زعمكم؛ فلا يَثْبُتُ العلمُ بإخبارهم، وقد قيل: كانوا أربعةً: لُوقَا ومَتَّىٰ ويُوحَنَّا ومُرْقُس، وقيل: كانوا أكثرَ مِن أربعةٍ، وبالجملة: لم يَبْلُغُوا التواترَ.

ثم لو سَلَّمْنَا لكم أنَّ الذين شاهدوا ذلك كانوا كثيرين، نَاقَضَ ما ادَّعَيْتُمُوهُ أنهم رأوا شَخْصًا مَصْلُوبًا علىٰ صورةِ عيسىٰ، فَتَوَهَّمُوا أنه هو، فما يُدْرِيكُم صِدْقُهم؟ وقد قالَ تعالىٰ: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾، ثم قال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ أي: من اليهودِ والنَّصارىٰ ﴿لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٧ ـ ١٥٨].

وإنما يفيدُ الخبرُ المتواترُ عِلْمًا بما يُدْرَكُ بالحِسِّ حقيقةً دون ما يُتَوَهَّمُ

ويَتَخَيَّلُ ، فالذي يُتَلَقَّىٰ مِن الخَبَرَ لا مُنَازَعةَ فيه لو بَلَغُوا مَبْلَغَ حَدِّ الاستفاضةِ مع اجتماع الشرائط ، وأمَّا الحكمُ بأن الذين شاهدوه مِن الشخص والصورة هو عيسىٰ دون غيره ممن يُشْبِهُهُ ففيه النِّزاعُ ، ودونه خَرْطُ القَتَادِ . ولقد عَلِمْتُم أنَّ جبريلَ عليه السلام كان يأتي الرُّسُلَ عليهم السلام مَرَّةً علىٰ صورتِهِ ومَرَّةً علىٰ صورةِ بشرٍ ، وكان يأتي نبيَّنا ﷺ علىٰ صورةِ أعرابيٍّ ، وأصحابُه يشاهدونه ولا يعلمون أنَّه جبريلُ ؛ فلا اعتمادَ إذاً علىٰ ما يَتَمَسَّكُونَ به .

✽ فإنْ قيل: قال اللهُ تعالىٰ: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] ، وقال عيسىٰ: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ [المائدة: ١١٧] .

✽ قلنا: «التَّوَفِّي» لَفْظٌ مُجْمَلٌ مُتَرَدِّدٌ بين معانٍ ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ﴾ [الأنعام: ٦٠] ، يعني: يُنِيمُكُم . وقد قيل في التفسير: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ ، أي: مُنِيمُك ، فَأَنَامَهُ ثم رَفَعَهُ جبريلُ ، هذا قولُ بعضِ المُفَسِّرين .

قالَ الرَّبِيعُ بنُ أَنَسٍ(١): وأَصْلُ التَّوَفِّي هو القَبْضُ والأَخْذُ بالتمام ، يقالُ: «تَوَفَّيْتُ مِن فلانٍ حَقِّي» ، أي: قَبَضْتُهُ وافيًا . فالمعنىٰ: إنِّي قَابِضُكَ مِن الأرض ومِن الدنيا ، ومِن بين قومك ، ورَافِعُكَ إليَّ مِنْ غيرِ موتٍ . هذا قولُ ابنِ عَبَّاسٍ في روايةِ أبي صالحٍ قالَ: «قبضتني إلىٰ السماء وأنا حيٌّ» ، وقالَ في روايةِ عَلِيِّ ابنِ أبي طَلْحَةَ: «﴿مُتَوَفِّيكَ﴾ أي: مُمِيتُكَ»(٢) .

وقال وَهْبُ ابنُ مُنَبِّهٍ: «تُوُفِّيَ عيسىٰ ثلاثَ ساعاتٍ مِن النهار ، ثم رُفِعَ

---

(١) هو: الربيع بن أنس بن زياد البكري ، سمع: أنس بن مالك وأبا العالية ـ وأكثر النقل عنه ـ والحسن البصري ، وكان عالم مرو في زمانه ، يقال: توفي سنة: ١٣٩هـ . انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٦/١٧٠ .

(٢) انظر: تفسير الطبري ٥/٤٥٠ .

إلىٰ السماء حَيًّا»[1]. وهذا أبعدُ الأقوال.

ونحن نقولُ: إنْ صَحَّ قولُ وَهْبٍ، فإنه أَمَاتَهُ ثم أَحْيَاهُ ورَفَعَهُ، وفي قولِهِ «ثلاثَ ساعات» دليلٌ عليه.

قلتُ: في الصحيحِ عن البُخَاري في قِصَّةِ المعراج عن النبي ﷺ أنَّه قال: (فانْتَبَهْتُ فإذا أنا في بيتِ أُمِّ هانِئٍ)[2]، واللهُ تعالىٰ يقولُ: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ﴾ [الإسراء: ١]، وفي الحديث: أنه حين عُرِجَ به شُقَّ صَدْرُهُ وغُسِلَ قَلْبُهُ[3]؛ ويُحْتَمَلُ أنه أُنِيمَ في حالِ عُرُوجِهِ ونزولِهِ؛ كَيْ لا يخافَ ويَسْهُلَ عليه.

فقد[4] صَحَّ في الأَخْبَارِ أنه ﷺ قال: (سينزلُ عيسىٰ بنُ مريم، ويَقْتُلُ الدَّجَّالَ، ويَلْبَثُ أربعًا وعشرين سنةً)، وفي رواية: (أربعين سنة)[5]، قالَ اللهُ تعالىٰ: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾ [النساء: ١٥٩]، أي: حِينَ نزولِه إلىٰ الأرض.

وعند النصارىٰ: أن رُوحَ عيسىٰ في السماءِ دونَ جَسَدِهِ، وأنَّ جَسَدَهُ مدفونٌ في الأرض.

وسائرُ الأنبياءِ كذلك؛ فأبطلوا اختصاصَ عيسىٰ بالحياةِ في هذا الوقت.

---

(١) انظر: تفسير الطبري ٥/٤٥٠.

(٢) لم أجده في صحيح البخاري، وانظر رواية إسراء النبي ﷺ من بيت أم هانئ في تفسير الطبري ١٤/٤١٤.

(٣) رواه البخاري برقم: (٣٤٩)، ومسلم برقم: (١٦٢).

(٤) كذا في الأصل، والمناسب: وقد.

(٥) خبر نزول المسيح عيسىٰ آخر الزمان يعتبر من الأخبار المتواترة عن النبي ﷺ، ومن هذه الأخبار: ما رواه البخاري برقم: (٢٢٢٢) ومسلم برقم: (١٥٥). وأما رواية قتل المسيح للدجال فرواها مسلم برقم: (٢٨٩٦)، وأما رواية لبثه أربعين سنة فرواها أبو داود برقم: (٤٣٢٤)، وأما رواية لبثه أربعًا وعشرين سنة فلم أجدها.

شُبَهُ النَّصارى

❁ حَاصِلُ كلامِهم: يَئُولُ إلىٰ التَّمَسُّكِ بما أَجْرَاهُ اللهُ تعالىٰ علىٰ يَدِ المسيحِ مِن إِبْراءِ الأَكْمَهِ والأَبْرَصِ وإحياءِ الموتىٰ.

قالوا: وقد عَلِمْنَا خروجَ هذه الأمورِ عن مقدورِ البَشَرِ؛ فينبغي أن يكونَ المُقْتَدِرُ عليها موصوفًا بالإِلٰهية.

❁ **وهذا الذي ذكروه تمويهٌ**، ودَعْواهُم: «أن هذه الآياتِ كان يُحْدِثُها ويَفْعَلُها علىٰ الاستقلال» باطلةٌ، ولا يُنْكَرُ جَرَيانُها علىٰ حَسَبِ اختيارِه؛ فإن المعجزاتِ ينبغي أن تكونَ علىٰ حَسَبِ إيثارِ مُدَّعِي النبوة، وبذلك تَتَمَيَّزُ عن الكراماتِ علىٰ قولِ كثيرٍ مِن العلماء.

ودَعْواهُم: «أنَّها كانت مقدورةً له» دعوىٰ باطلةٌ؛ ولو كانَ كما قالوهُ لاقْتَدَرَ علىٰ تخليصِ نَفْسِهِ مِن اليهودِ.

فَثَبَتَ أن ذلك كانَ فِعْلًا للهِ تعالىٰ، أَجْرَاهُ علىٰ يَدِهِ علىٰ حَسَبِ إيثارِهِ؛ معجزةً له وآيةً علىٰ صِدْقِهِ، فقد كانَ ﷺ يبتهلُ إلىٰ اللهِ تعالىٰ ويتضرَّعُ ويَسْأَلُهُ إظهارَ ذلك بعد تقديم الطَّهارة والصلاة.

فإن اعترفَ النصارىٰ بذلك؛ فقد بَطَلَ دعواهم: «أنه كان مقدورًا له وكان مُسْتَقِلًّا بفعله»، وإنْ لم يُسَلِّمُوا ذلك فلا حُجَّةَ لهم في ذلك؛ فإن كثيرًا مِن أفعالِ الله تعالىٰ ما هو مُتَرتِّبٌ علىٰ سَبَبٍ أو أسبابٍ مُتَأَتِّيَةٍ للعبادِ، أَجْرَىٰ اللهُ تعالىٰ العادةَ بذلك، كالشِّبَعِ عَقِيبَ الطعام، والسُّكْرِ عَقِيبَ الشُّرْبِ، والعُلُوقِ

عَقِيبَ الوَطْءِ، وغيرِ ذلك من الأمور؛ فقد بَطَلَ التعويلُ على الداعيةِ والقَصْدِ.

ثُمَّ نُعَارِضُهم بمعجزاتِ موسى صلى الله عليه، مِنْ: قَلْبِ العَصَا واليدِ بيضاءَ، وانفلاقِ البحر، والمَنِّ والسَّلْوَى.

فإنْ أَنْكَرُوا ذلك، فَنُنْكِرُ أيضًا ما يَدَّعُونَهُ مِن آياتِ عيسى ﷺ، ولا سبيلَ لهم إلى إثباتِ شيءٍ مِن ذلك لعيسى؛ فإن طريقَ إثباتِهِ عندنا نصوصُ القرآنِ، وهم يُكَذِّبُونَ مَنْ أتى به، ولا يمكنُهم إثباتَها بأخبار التواتر، وإن ادَّعَوا إثباتَها بذلك، فمعجزاتُ موسى أيضًا مُثْبَتَةٌ عندهم بأخبارِ التواترِ.

وقد احْتَجَّ نَصَارَى نَجْرَانَ على رسولِ اللهِ ﷺ بمثلِ هذه الشُّبهات، فقالوا: هل رَأَيْتَ (٧١/ف) يا محمدُ وَلَدًا مِن غيرِ والدٍ؟ واحْتَجُّوا عليه أيضًا بكونِ عيسى رُوحَ اللهِ وكلمتَهُ؛ فأنزلَ اللهُ تعالى على نَبِيِّهِ ﷺ سورةَ آلِ عِمْرانَ، وبَيَّنَ اشتمالَ القرآنِ على المحكمات والمتشابهات امتحانًا للعلماء؛ لِيَسْتَوجِبُوا بالنَّظَرِ فيها ورَدِّ المتشابِهِ منها إلى المُحْكَمِ مَزِيدَ الثَّوابِ.

ثم قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ مِنْ غيرِ أن يَتَدَبَّرُوا ذلك ويستعملوا عقولَهم فيه، ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، وهم المجتهدون المُسْتَنْبِطُونَ، فَيَرُدُّونَ المتشابهَ منها إلى المُحْكَماتِ: المنطوقِ بها والمفهومِ، قائلين: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، فله الحكمُ وإليه المصيرُ، وله الحَمْدُ على ما أَنْزَلَ مِن المتشابهِ والمُحْكَمِ، ثم يَسْأَلُونَ اللهُ تعالى أن يُثَبِّتَهُم على الإيمان والهُدَى، وأن لا يُزِيغَ قلوبَهم بعد إذ هداها.

فكان مِنْ جملةِ ما حَاجَّهُم به رسولُ الله ﷺ: أنْ قالَ: (أتعلمون أنَّ الولدَ

يُشْبِهُ الوالدَ؟)[1].

فلو كانَ عيسىٰ ابنَ اللهِ تعالىٰ، لاستغنىٰ عن الطعام والشراب وما يَتَعَقَّبُهما مِن الحاجةِ إلىٰ الاستفراغ مِن ذلك؛ فإن اللهَ تعالىٰ يُطعِمُ ولا يُطْعَمُ، وإنه صَوَّرَ عيسىٰ في الرَّحِمِ كَيْفَ شاءَ، لا إلهَ إلا هو، ولَمَّا وُلِدَ عيسىٰ احتاجَ إلىٰ التربية بالطعام والشراب والمُرْضِع، ومَنْ هذه حالُه، كَيْفَ يكونُ إلهاً أو ابنًا للإله تعالىٰ؟!

إلىٰ أنْ قالَ سبحانه: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ أي: صَوَّرَهُ منه ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن﴾ [آل عمران: ٥٩]، أي: ثمَّ كَوَّنَهُ وأَبْدَعَهُ، أي: كذلك أَمْرُ عيسىٰ صَوَّرَهُ في رَحِمِ أُمِّهِ، ثم قال له: «كن»، أي: صارَ عيسىٰ بصفاتِهِ.

وقالَ في صفةِ عيسىٰ ومريم: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾، ثم قال تعالىٰ: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ﴾ [المائدة: ٧٥]، يعني: أنَّ مَن احتاجَ إلىٰ الطعامِ يحتاجُ لا مَحَالةَ إلىٰ الاستفراغ، ومَنْ هذه حالُهُ لا يكونُ إلهاً. قال ابنُ عَبَّاسٍ: كَنَىٰ بالطَّعامِ عن الحَدَثِ.

وسَمَّاهُ اللهُ تعالىٰ كَلِمَةً؛ لأنَّه تَكَوَّنَ بالكلمةِ، والعربُ تُسَمِّي الشيءَ باسمِ الشيءِ إذا كان صادِرًا منه، وقيل: المرادُ بالكلمةِ التي أَلْقَاها إلىٰ مريمَ البِشَارةُ بعيسىٰ، وقيل: الكلمةُ بمعنىٰ الآيةِ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَـٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ﴾ [التحريم: ١٢] أي: بآياتِهِ وكُتُبِهِ.

وكان لعيسىٰ أربعةُ أسماءٍ: عيسىٰ، والمسيحُ، وكلمةُ اللهِ، ورُوحُهُ؛

---

(١) لم أجد هذه المحاجة فيما اطلعت عليه من مصادر.

فَسُمِّيَ رُوحَ اللهِ؛ تشريفًا له، كما قال في قصَّة آدمَ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]؛ فكذلك: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾ [الأنبياء: ٩١]، أي: مِن روحنا الذي تَوَلَّيْنَا خَلْقَهُ، قال اللهُ تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، أي: منه خَلْقًا وإبداعًا، ويقالُ عند التضحية: «هذا منك وإليك».

وقولُه تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٨٧] أي: بجبريلَ؛ فإنه تَمَثَّلَ لمريمَ بَشَرًا سَوِيًّا، وقال: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا...﴾ الآيَةَ [مريم: ١٩]. وقيل معناه: بروحِهِ الطاهرِ المباركِ، أي: بروحِ عيسى.

❊ **فإنْ قالُوا:** في الإنجيل: «إنَّ مريمَ تَلِدُ إلهًا».

❊ **قلنا:** الإلهُ لا يُولَدُ على أَصْلِكُم ولا يَلِدُ.

❊ **فإنْ قالُوا:** قالَ عيسى: «مَنِ رآني فقد رأى أبي؛ فإني وإيَّاهُ واحدٌ».

❊ **قلنا:** هذا باطلٌ؛ فقد قالَ اللهُ تعالى خَبَرًا عنه أنه قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ﴾ [مريم: ٣٠]، وكانَ ذلك أَوَّلَ كلمةٍ تَكَلَّمَ بها، فَكَذَّبْتُمُوهُ في ذلك، وقلتم: بل أنت ابنُ اللهِ. ثم هذا متروكُ الظاهرِ؛ فإنهم كانوا رأوا نَاسُوتَهُ دون لاهُوتِهِ، واللَّاهُوتُ هو ابنُ اللهِ تعالى على زعمهم. ثم نُعَارِضُهم بقولِ عيسى لقومِهِ: «أَذْهَبُ إلى أبي وأبيكم»، هكذا يَرْوُونَ عنه، وهم لا يقولون بهذا التَّعميمِ. ورُوِيَ عن عيسى أنه قيلَ له: مَنْ أَبُوكَ؟ فقالَ: الطَّعَامُ والشَّرَابُ.

❊ **فإنْ قالُوا:** إنه كانَ يقولُ: «إني كُنْتُ قبلَ إبراهيمَ».

❊ **قلنا:** إنْ صَحَّ ذلك، فتأويلُهُ: إني كُنْتُ في حكمِ الله تعالى نَبِيًّا قبل وجود إبراهيم، وقد قال نبيُّنا ﷺ حِينَ قيل له: متى كُنْتَ نَبِيًّا؟ قال: (وآدمُ

مُنْجَدِلٌ بين الماء والطين)[1].

ثم نُعَارِضُهم بما رُوِيَ في صُحُفِ آلِ داودَ[2] قالَ: «كُنْتُ قَبْلَ الدُّنيا، وكُنْتُ صَبِيًّا أَلْهُو بين يَدَي اللهِ تعالىٰ»[3].

ثم نُعَارِضُهم بكلماتٍ مسطورةٍ في كتبهم؛ وذلك أنه قالَ حين قُدِّمَ للصَّلْبِ: «إلهي لِمَ خَذَلْتَنِي؟ ولِمَ أَسْلَمْتَنِي؟»، ولو كان إلهًا قادِرًا علىٰ أن يُحْيِيَ الموتىٰ لَقَدَرَ علىٰ تخليصِ نفسه. وفي الإنجيل أنه قال: «إنما كُنْتُ مُعَلِّمًا»، وفيه أنه قال للحَوَارِيِّينَ: «أَخْرِجُونِي مِن هذه المدينةِ؛ فإنه ما أُكْرِمَ نَبِيٌّ في مدينته».

وقد ذَهَبَ شِرْذِمَةٌ مِن النَّصارىٰ إلىٰ أن عيسىٰ كانَ ابنًا للهِ تعالىٰ علىٰ جهةِ الكرامةِ، فكَمَا اتَّخَذَ اللهُ تعالىٰ إبراهيمَ خليلًا، كذلك اتَّخَذَ عيسىٰ ابنًا، وهؤلاءِ يقالُ لهم: الأَرْيُوسِيَّةِ.

وهذا أيضًا فاسدٌ؛ فإن اللهَ تعالىٰ قالَ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقال سبحانه: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾، ثم نَزَّهَ نَفْسَهُ تعالىٰ عن ذلك فقال: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]، والمرادُ باتِّخَاذِ الوَلَدِ هاهنا اتِّخاذُهُ علىٰ جهةِ التَّبَنِّي؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ [الزمر: ٤].

وقال في صفةِ عيسىٰ: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ٥٩]،

---

(١) رواه أبو داود برقم: (٣٦٠٩) بلفظ: (وآدم بين الروح والجسد). وأما رواية: (وآدم منجدل بين الماء والطين) فقد قال الزركشي: «لا أصل لها بهذا اللفظ»، ولمزيد من التفصيل انظر: كشف الخفاء للعجلوني ٢/١٢٩.

(٢) في الغنية للشارح (ل: ٤٧): في صحف داود: أن سليمان عليهما السلام قال: ...

(٣) قال الشارح في الغنية ١/٤٥٥ مُعَلِّقًا: فهذا وأمثاله مما يُحكىٰ ويُطوىٰ.

وقال تعالىٰ: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ﴾ [النساء: ١٧٢]، وقال تعالىٰ: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ الآياتِ [مريم: ٩٠ ـ ٩٢].

ثم البُنُوَّةُ تَقْتَضِي الجِنْسِيَّةَ بخلافِ الخُلَّةِ، تقولُ العربُ: اتَّخَذْتُ سَيْفِي خَلِيلًا، ولا تقولُ: اتَّخَذْتُهُ ابنًا.

فهذه جُمَلٌ مُقْنِعَةٌ في الرَّدِّ علىٰ النَّصارىٰ، واللهُ وَلِيُّ التوفيقِ.



القَوْلُ في وَحْدَانِيَّةِ الصَّانِعِ تَعَالَى

فَصْلٌ
في حقيقةِ الوَاحِدِ

قالَ أصحابُنا: الواحدُ: هو الشيءُ الذي لا يَنْقَسِمُ، أو لا يَصِحُّ انقسامُه.

قال القاضي: ولو قلتُ: «الواحدُ: هو الشيءُ»، كانَ كافيًا، ولم يَكُنْ فيه تركيبٌ، وفي قولِ القائلِ: «الشيء الذي لا ينقسم» نَوْعُ تركيبٍ.

قال الإمامُ: يُقالُ للقاضِي: التركيبُ المحذورُ: هو أن يَأْتِيَ الحَادُّ بوصفٍ زائدٍ يُسْتَغْنى عنه، وقد لا يُفْهَمُ مِن «الشيءِ» المطلقِ ما يُفْهَمُ مِن المُقَيَّدِ، وليس يُفْهَمُ مِن «الشيءِ» ما يُفْهَمُ مِن «الواحد الذي لا ينقسم»؛ فإن الوَحْدَةَ تُشْعِرُ بانتفاءِ القِسْمَةِ عن الشيء، والمقصودُ مِن التحديد الإيضاحُ.

أَجَابَ[1] القاضي بأنْ قالَ: كَلامُنا في الحقائق، والشيءُ المطلقُ هو الواحدُ الذي لا يَنْقَسِمُ.

يقالُ له: قد ذكرنا أنَّ الوَحْدَةَ تُشْعِرُ بانتفاءِ القِسْمَةِ عن الشيءِ، فهما أمران متلازمان، لا بُدَّ مِن التَّعَرُّضِ لهما، كما قلنا في الغَيْرَيْنِ: كلُّ مَوْجُودَيْنِ يجوزُ مفارقةُ أحدِهما الآخرَ بوجْهٍ[2].

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: فإن أجاب.

(٢) انظر: الشامل لإمام الحرمين ص٣٤٥.

ثم قالَ أصحابُنا: إذا سُئِلْنَا عن الواحدِ فنقولُ: هذه اللَّفْظَةُ تَتَرَدَّدُ بين معانٍ: فقد يُرادُ به الشيءُ الذي لا يَقْبَلُ وجودُهُ القِسْمَةَ، وقد يُطْلَقُ ويُرَادُ به نَفْيُ الأَشْكَالِ والنظائرِ عنه، وقد يُطْلَقُ والمرادُ أنه لا مَلْجَأَ ولا مَلاذَ سِوَاهُ، وهذه المعاني مُتَحَقِّقَةٌ في وَصْفِ القديمِ سبحانه.

وقالَ الإمامُ أبو بَكْرِ بنُ فُورَك: إنه سبحانه واحدٌ في ذاته لا قَسِيمَ له، وواحِدٌ في صفاتِه لا شَبِيهَ له، وواحدٌ في أفعالِهِ لا شَرِيكَ له.

وحُكِيَ عن الأستاذِ أبي إسحاقَ أنه قالَ: الواحدُ: هو الذي لا يَقْبَلُ الرَّفْعَ والوَضْعَ.

يعني: الفَصْلَ والوَصْلَ، أَشَارَ إلىٰ وَحْدَةِ الإلهِ؛ فإن الجوهرَ واحدٌ لا يَنْقَسِمُ ولكن يَقْبَلُ النِّهَايةَ[1]، والإلهَ سبحانه واحدٌ علىٰ الحقيقةِ؛ فلا يَقْبَلُ فَصْلًا (٧٢/ف) ولا وَصْلًا.

ونحن قد أَقَمْنَا الدِّلالَةَ في مسألةِ نفي التجسيم علىٰ نفي الانقسام، وكذلك قد أَقَمْنَا الدِّلالَةَ علىٰ نفي المِثْلِ؛ بَقِيَ علينا إقامةُ الدليلِ علىٰ نَفْيِ إلهٍ ثانٍ، وهو نَفْيُ الشريكِ.

❊ فإنْ قالَ قائلٌ: الوحدانيةُ تَرْجِعُ إلىٰ صفةِ إثباتٍ، أم هي مِن الأوصافِ التي تُفِيدُ النَّفْيَ؟

❊ قلنا: قالَ بَعْضُ المتكلِّمين[2]: المَقْصَدُ مِن الواحدِ انتفاءُ ما عَدَا الموجودِ الفَرْدِ.

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٥٧: فإن الجوهر يقبل التأليف والزيادة.

(٢) هو أبو هاشم الجبائي. انظر: الشامل لإمام الحرمين ص ٣٤٩.

وربما يميلُ القاضي إلىٰ هذا.

وقالَ الجُبَّائِيُّ: كَوْنُهُ وَاحِدًا ثابتٌ لا للنَّفْسِ ولا للمعنىٰ، وطَرَدَ ذلك شاهدًا وغائبًا.

والذي يَدُلُّ عليه كلامُ القاضِي: أنَّ الاتِّحَادَ صفةُ إثباتٍ، ثم هي صفةُ نفسٍ، والقولُ في هذا كالقولِ في القائم بالنفس، وقد قال الأستاذُ أبو إسحاق: إنه صفةُ إثباتٍ تَتَضَمَّنُ انتفاءَ الحاجاتِ عنه.

قلتُ: والقديمُ يَقْرُبُ مِن القائم بالنفس؛ فإنه صفةُ إثباتٍ تُفِيدُ نَفْيَ الأَوَّلِيَّةِ.

❊ فإنْ قيل: هل يَصِحُّ إطلاقُ القولِ بأنه سبحانه معدودٌ مع غيره؟

❊ قلنا: إنْ أَرَادَ السائلُ بهذا: أنه يُذْكَرُ مع غيره، فهذا غيرُ ممنوعٍ؛ فإنه لا يتضمَّنُ تجنيسًا ولا تمثيلًا بالمعدودات، فهذا سبيلُ الجوابِ عن المعنىٰ. وإنْ وَقَعَ السؤالُ عن إطلاقِ اللفظِ، فقد صارَ مُعْظَمُ الأصحابِ إلىٰ المَنْعِ مِن إطلاقِهِ؛ مِنْ حَيْثُ لم يَرِدْ فيه إِذْنٌ صريحٌ.

فهو سبحانه واحدٌ لا مِن طريق العدد، ولا يُعَدُّ وجودُهُ مع غيره، وفي الحديث: أنه قامَ خطيبٌ بين يَدَيْ رسولِ الله ﷺ، فقال: ما شاءَ اللهُ وشِئْتَ، فقال ﷺ: (بِئْسَ الخطيبُ أنتَ، قُلْ: ما شاءَ اللهُ، وشاءَ أنْ تشاءَ، ثمَّ شِئْتَ)[1]. وقام آخَرُ يومًا آخَرَ خطيبًا فقال: مَنْ يطِعِ اللهَ ورسولَه فقد رَشَدَ، ومَنْ عصَاهُمَا فقد غَوَىٰ، فقال ﷺ: (بِئْسَ الخطيبُ أنتَ، قل: ومَنْ عصىٰ اللهَ ورسولَهُ فقد غوىٰ)[2].

---

(١) لم أجده بهذا السياق، ورواه أحمد في مسنده برقم: (٢٥٦١) عن ابن عباس أن رجلًا قال: يا رسول الله، ما شاء الله وشئت، فقال: «جعلتني لله عدلًا، بل ما شاء الله وحده».

(٢) رواه مسلم برقم: (٨٧٠)، وأبو داود برقم: (١٨٢٤).

❁ فإنْ قيل: أَلَيْسَ قد قال سبحانه: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] ؟

❁ قلنا: مَنْ جَوَّزَ إطلاقَ هذه اللفظةِ فيحتجُّ في التجويزِ بهذه الآية، ومَنْ مَنَعَ إطلاقَهُ، فيقول: ليس المَقْصدُ مِن هذا الإطلاقِ العَدَدَ، وإنما المرادُ به العِلْمُ والإحاطةُ، كما قالَ تعالىٰ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

❁ فإنْ قيل: أَتُطْلِقُونَ القولَ في الصفاتِ بأنها معدودةٌ ؟

❁ قلنا: قد نُقِلَ عن عبدِ الله بنِ سعيدٍ مِن مُتَقَدِّمِي أصحابنا: أنه مَنَعَ مِن إطلاقه، وقال: إنه سبحانه واحدٌ بصفاته؛ فقال الأستاذُ: لم يُرِدْ عبدُ الله اتِّحادَ الذاتِ والصفاتِ؛ فإن ذلك يُوَرِّطُهُ في مذهبِ نُفَاةِ الصفات، أو في مذهبِ النصارىٰ، وحَاشَاهُ مِنْ ذلك، وإنما أَرَادَ به أحدَ معنيين: إمَّا الوَحْدَةَ في الإلَهية؛ إذ لا يَتَعَدَّدُ الإلهُ بثبوتِ الصفاتِ، فالإلهُ سبحانه واحدٌ موصوفٌ بالصِّفاتِ، قال: ويَجُوزُ حَمْلُ كلامِهِ علىٰ الامتناعِ مِن لفظ التَّعَدُّدِ.

قال القاضي: أنا وإنِ امتنعتُ مِن إطلاق القولِ بأن اللهَ تعالىٰ معدودٌ مع غيره، فلا أَمْتَنِعُ مِن إطلاقِ القولِ بأن الصفاتِ معدودةٌ، وهي ثمانيةٌ دونَ الصفاتِ الخَبَرِيَّةِ.

وقالَ **القَلانِسِيُّ**: لا أُطْلِقُ القولَ بأن الصفاتِ أشياءُ؛ حِذَارًا مِن إيهامِ العَدَدِ، ولا أقولُ: عِلْمُهُ وقدرتُه شيئان، بل أقولُ: شيءٌ وشيءٌ[1].

❁ فإنْ قيل: أَوْضِحُوا معنىٰ التوحيدِ ؟

❁ قيل: مرادُ المتكلمين مِن إطلاقِ هذه اللفظة: اعتقادُ الوحدانيةِ، والحكمُ بذلك.

---

(١) في الغنية للشارح ٤٥٨/١: بل أقول: العلم شيء والقدرة شيء.

القَوْلُ
فِي الدِّلالَةِ على وَحْدَانِيَّةِ اللهِ تعالى

قالَ الإمامُ: اعلم أنَّ الأئمةَ سَلَكُوا طُرُقًا في الدِّلالةِ على الوحدانيَّةِ، والذي جَرَىٰ الرَّسْمُ بتقديمه: دِلالةُ التَّمَانُعِ[1].

قال: والمقصودُ مِنْ عَقْدِ البابِ إيضاحُ الدليلِ على أن الإلهَ واحدٌ، ويستحيلُ تقديرُ إلهين.

والدليلُ عليه: أنَّا لو قَدَّرْنَا إلهين، وفَرَضْنَا الكلامَ في جِسْمٍ، وقَدَّرْنَا مِن أحدهما إرادةَ تحريكِه ومِن الثاني إرادةَ تسكينِهِ؛ فَتَتَصَدَّىٰ لنا وجوهٌ كلُّها مستحيلةٌ.

وذلك أنَّا إذا فَرَضْنَا نُفُوذَ إرادتيهما ووقوعَ مراديهما، أَفْضَىٰ ذلك إلى اجتماعِ الحركة والسكون في المحلِّ الواحدِ، والدلالةُ منصوبةٌ على اتِّحادِ الوقتِ والمحلِّ. ويستحيلُ أيضًا أن لا تَنْفُذَ إرادتاهما؛ فإن ذلك يُؤَدِّي إلى خُلُوِّ المحلِّ القابلِ للحركة والسكون عن الحركة والسكون، ثم مَآلُهُ إثباتُ إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد. ويستحيلُ أيضًا الحكمُ بنفوذِ إرادة أحدهما دون الثاني؛ إذ في ذلك تعجيزُ مَنْ لم تَنْفُذْ إرادتُهُ، وسَنَدُلُّ مِن بَعْدُ على استحالةِ تقديرِ قديمٍ عاجزٍ.

❊ **فإنْ قيل**: رَتَّبْتُم هذه الدلالةَ على اختلافِ إرادتي القديمين، فَبِمَ

(١) انظر: الشامل للجويني ص٣٥٢.

تُنْكِرُونَ على مَنْ يعتقدُ قديمينِ يُريدُ كُلُّ واحدٍ منهما ما يُريدُ الآخَرُ؟

* قلنا: هذه الدلالةُ تَطَّرِدُ على تقديرِ الاختلاف كما قَرَّرْنَاهُ، وهي جاريةٌ أيضًا على تقديرِ الاتفاقِ؛ فإنَّ إرادةَ تحريكِ الجسم مِن أحدهما مع إرادةِ الثاني تسكينَهُ مُمكِنَةٌ غيرُ مستحيلةٍ، وكُلُّ ما دَلَّ وقوعُهُ على الحدوثِ والاتِّصَافِ بنقص[1] القُصُورِ دَلَّ جَوازُهُ على مِثْلِهِ.

والدليلُ عليه: أنَّ مَن اعتقدَ جوازَ قيامِ الحوادثِ بذاتِ القديمِ سبحانه مُلْتَزِمٌ ما يُفْضِي به إلى الحكمِ بحدوثِهِ، نَازِلٌ منزلةَ مَنْ يعتقدُ قيامَ الحوادثِ بذاته وُقُوعًا وتَحَقُّقًا. والجَارِي مِنْ أَحَدِ المُحْدِثَيْنِ[2] في تنفيذِ إرادتِهِ [المُتَصَدِّي][3] لأنْ يُمْنَعَ عُرْضَةٌ للنَّقْص كالمصدودِ عَمَّا يريدُ حَقًّا؛ تسويةً بينَ ما جازَ صَدُّهُ وبين ما اتَّفَقَ رَدُّهُ.

هذا كلامُ الإمامِ في هذا الكتابِ[4].

بيانُه: أن تجويزَ المَنْعِ في الدلالةِ على الضَّعْفِ والنَّقْصِ كَتَحَقُّقِهِ، ومَنْ هو بِعَرْضِ أنْ يُمْنَعَ كالممنوع، ولَمَّا استحالَ كَوْنُ الإلهِ ممنوعًا مَصْدُودًا عن

---

(١) كذا في الأصل، وفي الإرشاد المطبوع ص٥٤: «ببعض القصور»، وفي نسخة خطية للإرشاد (مكتبة: لاله لي برقم: ١٤٨): «بالنقص والقصور»..

(٢) بكسر الدال، كما هي مضبوطة في الأصل، وقد ضُبِطت بفتح الدال في نسختين خطيتين من الإرشاد، (نسخة مكتبة لاله لي رقم ١٤٨، ونسخة أيا صوفيا رقم: ٢١٧٨) وضبطها بفتح الدال هو ما يقتضيه صنيع ابن دهاق في شرحه؛ حيث ذكر أن هذا مَثَلٌ ضربه الشارح ليتبين أن الجائز كالواقع، وهو أن حادثين عبدين عاقلين، أراد أحدهما أن يتحرك جسم وأراد الثاني أن يسكن ذلك الجسم بعينه... إلى آخر ما ذكره رحمه الله تعالى، انظر: شرح الإرشاد لابن دهام (نسخة دار الكتب المصرية الخطية) الجزء الثاني (ل: ١).

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص٥٤.

(٤) انظر: الإرشاد ص٥٣.

مُرادِهِ تحقيقًا؛ استحالَ تجويزُ ذلك عليه، ولو ثَبَتَتْ قدرةٌ على المَنْعِ لَلَزِمَ كَوْنُ المَنْعِ مقدورًا.

❁ **فإنْ قالَ قائلٌ**: هذا الذي ذكرتموه يَبْطُلُ عليكم بأصلين:

أَحَدُهما: أنكم قلتُم: لو ظهرت معجزةٌ على وَفْقِ دعوى الكاذبِ، لاقتضى ظهورُها بُطْلانَ وَجْهِ دلالتِها على صِدْقِ الصادقِ، وقد زَعَمْتُم: أنَّ الربَّ تعالى يُوصَفُ بالقدرةِ على إظهارِ المعجزةِ على أَيْدِي الكاذبين؛ فيلزمُ [على][1] طَرْدِ ما قَدَّمْتُمُوهُ: أن القدرةَ[2] على إظهارِ المعجزةِ على أيدي الكاذبين، تَدُلُّ على بُطْلانِ وَجْهِ دلالتِها على صِدْقِ الصَّادقين؛ جَرْيًا على ما قَدَّمْتُمُوهُ مِن تنزيلِ جوازِ الشيءِ بمنزلةِ وقوعِهِ.

والأَصْلُ الثاني: خِلافُ المعلومِ؛ فإنه مقدورٌ للهِ تعالى وإنْ كانَ لا يَقَعُ، ولو وَقَعَ خِلافُ المعلومِ لَدَلَّ على انقلابِ العلمِ جَهْلًا، وجوازُ وقوعِه وكَوْنُهُ مقدورًا لا يَدُلُّ على ذلك.

❁ **والجوابُ عن ذلك**: أن نقولَ: المعجزةُ تَدُلُّ على صِدْقِ النبي؛ فهي إذًا عَلَمُ الصِّدْقِ، ويستحيلُ ظهورُ عَلَمُ الصِّدْقِ على مَنْ ليس بصادقٍ، نَعَمْ خَلْقُ الكَذِبِ على حِيَالِهِ لا استحالةَ فيه، وقَلْبُ العَصَا حَيَّةً على انفرادِهِ لا استحالةَ فيه، وتقديرُهما معًا بحيث يرتبطُ أحدُهما بالثَّاني مُحَالٌ لا يجوزُ تقديرُهُ. وهذا كما أن خَلْقَ السَّوادِ في الجواهر على انفراده مقدورٌ، وكذلك خَلْقُ ضِدِّه، والجَمْعُ بينهما مستحيلٌ؛ فاستبان بذلك: أن ما يَدُلُّ ـ لو وَقَعَ ـ على إبطالِ المعجزةِ لا يجوزُ وقوعُه، وقد أَثْبَتْنَا جوازَ وقوعِ التمانعِ مِن القديمين.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني ص٣٦٣.

(٢) يعني: جواز القدرة.

ومَنْ قالَ مِنْ أصحابِنا: «إنَّ إظهارَ ما يَخْرِقُ العادةَ علىٰ يَدَي الكاذبِ مِن الممكنات» ، فإنما يُجَوِّزُ وقوعَه وظهورَهُ عليهِ بِشَرْطِ أن يُكَذِّبَهُ ، ولا يَقْدَحُ في معجزةِ الصادقِ .

وأمَّا خِلافُ المعلومِ فالمَعْنِيُّ بقولنا: «إنه مقدورٌ»: أنه مِنْ جِنْسِ ما يُقْدَرُ عليهِ ، وليس يمتنعُ حدوثُه لِوَصْفٍ يَرْجِعُ إلىٰ جِنْسِهِ ، وما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يَقَعُ فلا يَقَعُ أَصْلًا ، غيرَ أنه لو قُدِّرَ وقوعُه لكانَ اللهُ تعالىٰ عالِمًا بوقوعه ، ويستحيلُ أن يُوقِعَ شيئًا وهو غيرُ عالِمٍ به ؛ فقولُوا علىٰ طَرْدِ ذلك: إنَّ المَنْعَ لو وَقَعَ لم يَدُلَّ علىٰ الضَّعْفِ .

❊ فإنْ قالُوا: لو جازَ لكم أن تقولُوا: خلافُ المعلومِ مقدورٌ ولا يَقَعُ إلا معلومًا ، جازَ لخصومِكم في مسألة التوحيد أن يقولوا: اختلافُ القديمين ممكنٌ ، ولكنَّه لا يَقَعُ ، ولو وَقَعَ لكانَ اتِّفاقًا ولم يكن اختلافًا .

❊ قلنا: إذا فَرَضْنَا الكلامَ في مُخْتَرِعٍ واحدٍ ، وقد قامت الدلالةُ علىٰ أن ما يَقَعُ مِن أَفْعَالِهِ يَجِبُ أن يكونَ عالِمًا به ، فلو قلنا: يَقَعُ خِلافُ معلومِهِ غيرَ معلومٍ ، لَدَلَّ وقوعُه علىٰ كونِهِ معلومًا لِمُخْتَرِعِهِ ، وهو غيرُ معلومٍ له ؛ فتجتمعُ صفتان متناقضتان ؛ فيلزمُ أن يكونَ معلومًا غيرَ معلومٍ للقادرِ الواحدِ ، (٧٣/ف) وهذا غايةُ التناقضِ ؛ فَأَحَلْنَا لذلك وقوعَ شيءٍ غيرَ معلومٍ لِمُخْتَرِعِهِ ، والذاتُ ذاتٌ واحدةٌ .

وإذا فَرَضْنَا الكلامَ في قديمين ، فلا يَجِبُ لأحدِهما حكمٌ في إرادةِ الثاني ؛ فإنهما ذاتانِ مريدان بإرادتين ، ولا يَثْبُتُ التناقضُ بين ذاتين ؛ فلا يمتنعُ أن يَقَعَ مرادُ أحدِهما مكروهًا للآخر ؛ فَلَمْ يَسْتَقِمْ لهم في القديمين المُقَدَّرَيْنِ ما قلناه في القديم الواحد مِن التناقض .

فَثَبَتَ على أُصولِنا: استقامةُ الدلالةِ والتَّفَصِّي عن السؤالِ، ولم تَسْتَقِمْ لمخالفينا مِن المعتزلة؛ فإن جمهورَهم صاروا إلىٰ أن الظُّلْمَ مقدورٌ لله تعالىٰ، إلا أنه لا يَقَعُ منه؛ لِعِلْمِهِ بِقُبْحِهِ وغِنَاهُ عن فِعْلِهِ؛ فنقولُ لهم: لو جازَ لكم إطلاقُ القولِ بأن الظُّلْمَ مقدورٌ ولا يجوزُ وقوعُهُ، ساغَ للثَّنَوِيَّةِ أن يقولوا: إن الاختلافَ بين القديمين ممكنٌ، ولا يجوزُ وقوعُه؛ لِمَا فيه مِن التناقضِ.

❊ **فإنْ قالُوا**: هذا الذي أَلْزَمْتُمُونَا ينعكسُ عليكم في خِلافِ المعلومِ وظهورِ ما يَخْرِقُ العادةَ علىٰ أيدي المُفْتَرِينَ.

❊ **فقد أَجَبْنَا** عن ذلك بما فيه مَقْنَعٌ، وأَوْضَحْنَا: أنَّ دلالةَ الصِّدْقِ يستحيلُ وجودُها مع المُفْتَرِي الكاذبِ؛ فهو غيرُ مقدورٍ إذًا؛ فقولوا في الظُّلْمِ كذلك. وأما خِلافُ المعلومِ فإنهم ملتزمون عَيْنَ ما أَلْزَمُونا؛ فقد استوىٰ القَدَمانِ.

علىٰ أَنَّا نقولُ: المَعْنِيُّ بقولنا: «إن خلافَ المعلومِ مقدورٌ»: أنه لا يمتنعُ كَوْنُهُ لمعنًىٰ يَرْجِعُ إلىٰ نَفْسِهِ وجِنْسِهِ، ولا يمتنعُ أيضًا لنقصٍ في تَعَلُّقِ القدرة، وما يخرجُ عن المقدور إنما يخرجُ لأحدِ هذينِ الوجهين. فلو قيل: فهل يجوزُ وقوعُه؟ قلنا: إنما يجوزُ وقوعُه علىٰ تقديرِ كَوْنِهِ معلومًا للهِ تعالىٰ، كما بَيَّنَّاهُ.

❊ **فإن قالوا**: فنحن نقولُ في الظُّلْمِ ما قُلْتُمُوهُ في خِلافِ المعلومِ.

❊ **قلنا**: لا يَسْتَمِرُّ لكم ذلك؛ فإنَّا إذا قَدَّرْنَا الوقوعَ في الشيء، فَقَدَّرْنَاهُ معلومًا؛ فليس في تقديرِه معلومًا تغييرُ صفتِهِ وتبديلُ جِنْسِهِ؛ إذ لا وَصْفَ للمعلومِ بكونِهِ معلومًا راجعٌ إلىٰ ذاتِهِ، وأنتم أَضَفْتُم مَنْعَ وقوعِ الظُّلْمِ إلىٰ جِنْسِهِ، فلو قُدِّرَ واقعًا لَلَزِمَ قَلْبُ جِنْسِهِ؛ فقد وَضَحَ افتراقنا في ذلك.

[هذا][١] إذا اعترفوا[٢]: بأن الاختلافَ بين القديمين المُقَدَّرَيْنِ مِن الممكناتِ.

❊ فأمَّا إذا قالُوا: إن الاختلافَ بينهما ممتنعٌ مستحيلٌ لا يجوزُ تقديرُهُ، بل يَجِبُ أن يُرِيدَ كلُّ واحدٍ منهما ما يُرِيدُهُ الآخَرُ.

❊ قلنا: لو قَدَّرْنَا انفرادَ أحدِهما لم يمتنعْ في قضيةِ العقلِ إرادتُه تحريكَ الجسم في الوقت المفروض، ولو قَدَّرْنَا انفرادَ الثاني لم يمتنعْ إرادتُه تسكينَه في ذلك الوقت، وذاتٌ لا اختصاصَ لها بالأخرىٰ لا تُوجِبُ تغييرَ أحكامِ صفاتِها؛ فَلْيَجُزْ مِن كلِّ واحدٍ منهما عند الاجتماع ما يجوزُ عند تقديرِ الانفرادِ.

قالَ الإمامُ: وقال بعضُ الحُذَّاقِ: غايتُنا في دلالةِ التمانعِ امتناعُ وقوعِ مرادٍ[٣]، وإثباتُ القديمين علىٰ قضيةِ هذا السؤالِ يُفْضِي إلىٰ مَنْعِ ما يجوزُ لكل قديمٍ لو قُدِّرَ انفرادُهُ، وذلك أَحَقُّ بالدلالةِ علىٰ التعجيز[٤].

قلتُ: أرادَ الإمامُ ببعضِ الحُذَّاقِ الأستاذَ أبا إسحاقَ، وفي كلامِهِ ما يَدُلُّ علىٰ هذا، وسأحكي كلامَهُ بَعْدَ هذا.

❊ فإنْ قالَ الخَصْمُ: لا أُسَلِّمُ أنه يجوزُ عند تقديرِ الاجتماعِ ما يجوزُ عند تقديرِ الانفرادِ.

❊ قلنا: هذا الامتناعُ: إمَّا أن تَحَقَّقَ لنَفْسِ أحدِ القديمين، أو لإرادتِهِ

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٦١.

(٢) في الغنية للشارح ١/٤٦١: هذا إذا اعترف الثنوية.

(٣) في الإرشاد للجويني ص٥٥: «مرادين». وفي نسخة خطية للإرشاد (مكتبة أيا صوفيا رقم: ٢١٧٨، ل: ٢٨): «مراد بين اثنين».

(٤) انظر: الإرشاد للجويني ص٥٥.

القديمةِ، أو لصفةٍ أخرىٰ. ويَبْطُلُ إحالةُ الامتناعِ علىٰ نَفْسِ أحدِ القديمين وذاته؛ فإن نَفْسَ أحدِهما ليس تَخْتَصُّ بنفسِ الثاني اختصاصَ قيامٍ؛ فاستحالَ أن تُوجِبَ له حكمًا معنويًّا، وهو كونُه مريدًا لمرادٍ مُعَيَّنٍ مخصوصٍ.

وأيضًا: فإن نفسَ القديمِ الآخَرِ لا تَقْلِبُ حقيقةَ إرادةِ القديم الثاني، وقد كانت إرادتُه مع تقديرِ الانفرادِ صالحةً للوجه الذي فيه الكلامُ، وإنما صَلَحَتْ له وصَحَّ ذلك الوَجْهُ منها لنفسِ الإرادةِ وذاتها؛ فاستحالَ خروجُها عن حقيقتِها وقضيةِ صفتِها في الوجوب والصحة؛ لسببِ نَفْسِ القديمِ الآخَرِ.

هذا لو أُحِيلَ هذا الامتناعُ وأُسْنِدَ إلىٰ نَفْسِ القديمِ وذاتِهِ، فأمَّا إذا أُحِيلَ الامتناعُ علىٰ إرادةِ القديمِ الآخَرِ، لكانَ الكلامُ في ذلك كالكلامِ فيما سَبَقَ؛ فإن إرادةَ أَحَدِ القديمين قائمةٌ بذاته اختصاصًا؛ فيستحيلُ أن تُؤَثِّرَ في الذَّاتِ التي لم تَقُمْ بها، كما يستحيلُ أن يُرِيدَ المريدُ بإرادةٍ تقومُ بغيره، ويستحيلُ خروجُ الشيءِ عن صفةِ نفسه لإرادةٍ تَخْتَصُّ بغيره قيامًا؛ والذي يُوَضِّحُ ذلك: أنه لو جَازَ تناقضُ حُكْمَيْ إرادتين مع قيامهما بمحلَّيْنِ، لجازَ تَضَادُّهما علىٰ المَحَلَّيْنِ؛ فإذا امتنعَ التَّضَادُّ لِتَعَدُّدِ المحَلَّيْنِ امتنعَ تناقضُ الحكمين بمثل ذلك.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن الإرادةَ تَتَعَلَّقُ بالحدوثِ وتُؤَثِّرُ فيه أو فيما هو في معنىٰ الحدوث، فَأَنَّىٰ يستقيمُ مع ذلك تأثيرُ إحدىٰ الإرادتين في قضيةِ الإرادةِ الأُخرىٰ مع قِدَمِها؟! فاستبانَ بذلك قَطْعُ القولِ بأن الاجتماعَ لا يُؤَثِّرُ في تغييرِ قضيةِ الإرادةِ.

ولو قالَ الخَصْمُ: «امتنعَ ما قلتموه؛ لصفةٍ أخرىٰ مِن صفات أحد القديمين»، **كان سبيلُ الردِّ عليه** كما قَدَّمْنَاهُ حَرْفًا حَرْفًا.

قالَ الأستاذُ أبو إسحاقَ: ما وَجَّهَ الزَّائِغُونَ في التوحيد سؤالًا إلا ولو قُدِّرَ

تسليمُه ، ازدادَ حِجَاجُ أَهْلِ الحَقِّ وضوحًا ، ووَجْهُ تقديرِ ذلك في هذا السؤال: أن الذي نُحَاذِرُهُ في إثباتِ القديمين تمانعٌ في الفِعْلَيْنِ ، فإذا ادَّعَىٰ الخَصْمُ امتناعًا في قضيةٍ مِن قضايا الإرادة لولا الاجتماعُ ما امتنعت ؛ فهذا أَعْظَمُ مِمَّا نَبْغِيهِ ؛ فإن المَنْعَ في قضيةِ الصفة القديمة أَعْظَمُ مِن المنع في قبيل الأفعال.

هذا بيانُ ما حَكَاهُ الإمامُ عن بعضِ الحُذَّاقِ وأَبْهَمَهُ ؛ فإن الغَرَضَ مِن دلالة التمانع امتناعُ وقوعِ مرادٍ ، وهو التحريكُ أو التسكينُ أو غيرُ ذلك مِن الأفعالِ التي تُفْرَضُ مُرادًا لأحدِ القديمين ، فإذا ادَّعَىٰ الخَصْمُ أنَّ نَفْسَ أحدِ القديمين أو صفتَه تنتهضُ مانعةً للثاني مِن إرادةِ المخالفةِ ؛ فقد تَحَقَّقَ الامتناعُ والمنعُ مِن أحدهما للثاني ؛ فقد صارَ أَحَدُهما أو كُلُّ واحدٍ منهما ممنوعًا بصاحبِهِ.

فهذا وَجْهٌ في بيانِ ما أَجْمَلَهُ الإمامُ في قوله: «قال بعضُ الحُذَّاقِ: غايتُنا في التمانع امتناعُ وقوعِ مرادٍ...» الفَصْلَ إلىٰ آخِرِه[1].

ويَحْتَمِلُ وَجْهًا آخَرَ ، وهو: أن القديمين وإن اتَّفَقَا في الإرادةِ ، فقد صارَ مَنْ لم يَفْعَلْ مِن القديمين في حكمِ الممنوعِ لِمَنْ فَعَلَهُ ؛ لاستحالةِ انقسامِ الفِعْلِ الواحدِ علىٰ الفَاعِلَيْنِ.

قالَ الإمامُ: واعلم أنَّ لهذه الدلالةِ أُصُولًا:

* **منها:** تصويرُ الاختلافِ بين القديمين في الإرادة ، ولا يتحقَّقُ معنىٰ التمانع دون ذلك ، وبيانُهُ: أَنَّا لو فَرَضْنَا مِن أحدِهما إرادةَ تحريكِ جسمٍ مثلًا ، ولم نَفْرِضْ مِن الثاني القَصْدَ إلىٰ تسكينِه في وقت تحريكه ـ لَمَا كان ممنوعًا ، وإنما الممنوعُ مِن الشيء مَنْ يُرِيدُ الشيءَ ويَقْصِدُهُ ، ويُصَدُّ عن مراده ويُحَالُ

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٥٥.

بينه وبين مقصوده ، فأمَّا إذا وَافَقَ أحدُ القديمين القديمَ الآخرَ في الإرادةِ ، أو أَضْرَبَ عن ذلك فلا يريدُه ولا يكرهه ؛ فلا يُسَمَّىٰ ممنوعًا[١].

قلتُ: وفي كلامِ الأستاذِ أبي إسحاقَ وغيره ما يَدُلُّ علىٰ أنَّه في حكمِ الممنوعِ أيضًا ، وإنْ كانَ مُضرِبًا غيرَ مريدٍ ولا كارهٍ ؛ لأنه إذا اسْتَبَدَّ أحدُهما بِفِعْلِ ما هو مقدورٌ للثاني ، فقد امتنعَ عليه فِعْلُهُ لِفِعْلِ صاحبِهِ ، فهو ممنوعٌ بالثاني (٧٤/ف) أو في حكمِ الممنوعِ ؛ ولهذا قال الأستاذُ في مسألةِ خَلْقِ الأعمالِ: «إذا ثَبَتَ أنَّ أعمالَ العبادةِ مقدورةٌ للهِ تعالىٰ ، فلو اسْتَبَدَّ العَبْدُ باختراعِ ما هو مقدورٌ للهِ تعالىٰ ؛ فقد مَانَعَ رَبَّهُ».

* قال: ومِنْ أُصولِ هذه الدّلالةِ: اختصاصُ كلِّ واحدٍ مِن القديمين بحكم إرادته ؛ وذلك بأن تَخْتَصَّ إرادتُه به قيامًا ، فيكونَ مريدًا بإرادتِهِ علىٰ التخصيص ؛ فيترتَّبُ علىٰ ذلك اختلافُهما في الإرادةِ.

ومَنْ صارَ إلىٰ أن المريدَ مريدٌ بإرادةٍ لا في مَحَلٍّ ؛ فلا يَتَحَقَّقُ علىٰ هذا القولِ اختصاصُ الإرادةِ به ، بل لا اختصاصَ لها بشيءٍ مِن الذَّواتِ. ولو قَدَّرْنَا قديمين لا جهةَ لواحدٍ منهما ، والإرادةُ لا في مَحَلٍّ ؛ فينبغي أن يكونا جميعًا مُرِيدَيْنِ بتلك الإرادةِ ؛ إذ إضافةُ الإرادةِ إلىٰ أحدِهما كإضافتِها إلىٰ الآخرِ.

* فإنْ قيلَ: يَخْتَصُّ بالإرادةِ خالقُها.

* قيل: فَلْيَكُن الربُّ سبحانه مريدًا بإرادةٍ يَخْلُقُها في غيره ، كما قالوه في الكلام ؛ فإن علىٰ أُصولِ المعتزلةِ: لا يَفْعَلُ اللهُ تعالىٰ كلامًا إلا وهو مُتَكَلِّمٌ به ؛ مِنْ حَيْثُ هو فاعلُه.

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص٣٥٧.

هذا مذهبُ البَصْرِيين في الإرادة.

وأمَّا البغداديون منهم فإنهم نَفَوا الإرادةَ للهِ تعالىٰ، وأنكروها أصلًا ؛ فلا مَطْمَعَ لهم في دلالةِ التمانعِ مِن الاختلافِ في الإرادة[1].

* **ومِنْ أُصُولِ هذه الدلالةِ:** أن تَعْلَمَ أن قدرةَ القديمِ تعالىٰ لا تُوجِبُ وجودَ مقدورِها لا مَحَالَةَ، وكذلك إرادةُ كلِّ واحدٍ منهما لا تُوجِبُ وجودَ المرادِ.

ولو صِرْنَا إلىٰ أنَّ مقدورَ كلِّ واحدٍ منهما يجبُ[2] وجودُه، وقلنا بوجوب[3] نفوذِ مُراديهما ـ لَمَا استمرَّ لنا طَرْدُ دلالةِ التمانعِ، ولَمَا كانَ ذلك تمانُعًا، بل كان تجويزًا لاجتماع الضِدَّيْنِ، وهو مستحيلٌ.

ولو سَلَكْنَا هذا المسلكَ كان ذلك حَيْدًا مِنَّا عن دلالة التمانع، ولَكُنَّا مُتَشَبِّثِينَ بطريقةٍ أُخرىٰ، وإنما عَظُمَ التنافسُ بين المتكلِّمين في دلالةِ التمانع ؛ مِن حَيْثُ إنَّها هي المنصوصُ عليها في كتابِ اللهِ تعالىٰ.

فَخَرَجَ مِن هذه الجملةِ: أَنَّا إذا قَدَّرْنَا قديمين، وتَمَسَّكنا بطريقةِ التمانع ؛ لَزِمَنَا القَطْعُ بأنَّ كلَّ إرادةٍ لكلِّ قديمٍ لا تُوجِبُ مُرَادَها ولا تُوجِبُ وجودَ مرادِها.

* **فإنْ قالَ قائلٌ:** كَيْفَ يستقيمُ لكم هذا القولُ، ومِن أصلكم: أن الإلهَ سبحانه لا يريدُ كَوْنَ شيءٍ إلا يكونُ كما يريدُه؟

* **قلنا:** إنما يَجِبُ نفوذُ إرادةِ اللهِ تعالىٰ ؛ لوجوبِ اتِّحَادِهِ، ولو قَدَّرْنَا قديمين لم يَجِبْ نفوذُ إرادةِ كلِّ واحدٍ منهما، بل يلزمْ نفوذُ إرادةِ أحدِهما وقُصُورُ

(١) انظر: الشامل للجويني ص٣٥٨.

(٢) في الأصل: يوجب. والتصحيح من الشامل للجويني ص٢٥٩.

(٣) في الأصل: يوجب. والتصحيح من الشامل للجويني ص٢٥٩.

الثاني عن مُوجَبِ الإرادة ؛ فالتثنيةُ تَدُلُّ على قُصُورِ أحدِ القديمين لا مَحَالَةَ.

* **ومِنْ أُصُولِ هذه الدلالةِ:** أن تَعْلَمَ أنَّ التمانُعَ لا يَرْجِعُ إلى ذَاتَيِ القديمين ولا إلى صفاتِهما ، وإنما يَرْجِعُ إلى الأفعالِ المتضادَّةِ ؛ فإن ذاتَ أحدِهما لا تُؤَثِّرُ في ذاتِ الثاني ، ولا تُغَيِّرُ صفتَهُ ، وأيضًا: فلو وَقَعَ المَنْعُ بالذَّاتِ لَوَقَعَ بها مع الموافقة والمخالفة ؛ وكذلك في الإرادة ؛ إذ لا اختصاصَ لإحدى الإرادتين بالقديم الآخَرِ.

فثبت: أن المنعَ إنما يتحقَّقُ بالفِعْلِ ، فإذا فَعَلَ أحدُهما الحركةَ في الجوهرِ ، كانت الحركةُ مَنْعًا للآخرِ مِن فِعْلِ السكونِ في وقتِ الحركةِ ؛ فَرَجَعَ التمانُعُ إلى الفِعْلِ ، والفِعْلانِ المتمانعان هما الضِّدَّان.

ومِمَّا يُوضِّحُ ما قلناه: أَنَّا لو حَقَّقْنَا التمانعَ بين ذاتين مِن غير فِعْلٍ ، لَرَجَعَ القولُ في التمانعِ إلى العَدَمِ المَحْضِ ؛ إذ لم يُوجَدْ مِنْ واحدٍ منهما فِعْلٌ ، ولا تَتَحَقَّقُ ممانعةُ العَدَمِ العَدَمَ.

وإذا ثَبَتَ هذا الأَصْلُ: فاعلم بعد ذلك أنَّه لا يُتَصَوَّرُ على أصولنا وجودُ المَنْعِ مِن كلِّ واحدٍ مِن القديمين حتى يَكُونَا متمانعين ؛ فإنَّا أوضحنا: أن المَنْعَيْنِ هما ضِدَّان ، ولا يُتَصَوَّرُ وجودُ الضِّدَّيْنِ ؛ فيُتَصَوَّرُ تمانعُ القديمين ، بل يُتَصَوَّرُ مِن أحدهما مَنْعُ الآخَرِ.

* **وقد زَعَمَت المعتزلةُ:** أن التمانعَ يُتَصَوَّرُ على الضِّدَّيْنِ ؛ بتقديرِ إثباتِ مَنْعَيْنِ في كلِّ واحدٍ مِن القديمين بطريقِ التَّوَلُّدِ ، ثم يُؤَدِّي ذلك إلى تناهي مقدوريهما. وقد فَرَضُوا ذلك في جِسْمٍ بين جاذبين متساويين في القوة ، فإذا تَجاذَبَا وَقَفَ الجسمُ ؛ إذ قد فَعَلَ كلُّ واحدٍ منهما اعتماداً يُوازِي ما فَعَلَهُ الآخَرُ ،

ودَلَّ ذلك علىٰ تناهِي مقدورِ كلِّ واحدٍ منهما.

قالوا: ولو قَدَّرْنَا قديمين لَصَوَّرْنَا بينهما مِثْلَ ذلك، ثم ليس في تصويرِ تمانعِ القديمين إبطالُ الدلالة علىٰ تناهِي مقدور كلِّ واحدٍ منهما؛ فاستقامَ لنا التمانعُ ولم يَسْتَقِمْ لكم.

* **والجوابُ عن ذلك**: أن نقولَ: بَنَيْتُم ذلك علىٰ القولِ بالتَّوَلُّدِ، ونحن لا نقولُ به، وقد صارَ الأكثرون منكم إلىٰ استحالةِ الفِعْلِ مِن القديمِ سبحانه تَوَلُّدًا؛ فلم يَنْفَعْكُم تصويرُ التَّوَلُّدِ شاهدًا مع امتناعِهِ غائبًا. ثم القديمان قادران لأنفسهما عندكم؛ فَيَجِبُ أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما قادرًا علىٰ كُلِّ مقدورٍ، ويَجِبُ أن يكونَ الاعتمادان مقدورين لكلِّ واحدٍ منهما، ولا يستقيمُ مع ذلك انفرادُ كلِّ واحدٍ منهما بمقدورٍ يُمَانِعُ به الثاني؛ فقد استبانَ بطلانُ ذلك علىٰ أصلكم.

* **فإنْ قيل**: فَلِمَ أَطْلَقْتُم التمانع، وهو تَفَاعُلٌ مِن المنع، ولم تُثْبِتُوا مَنْعًا مِن كُلِّ واحدٍ منهما؟

* **قلنا**: رُمْنَا بإطلاقِهِ أنه ما مِن واحدٍ منهما، إلا ويجوزُ تقديرُه مانِعًا أو ممنوعًا علىٰ البَدَلِ، فلمَّا استويا في تقديرنا ولم يَتَخَصَّصْ أحدُهما بكونِهِ مانعًا أو ممنوعًا؛ أَطْلَقْنَا لَفْظَ التمانعِ.

* **ومِنْ أصولِ هذه الدلالةِ**: أن تَعْلَمَ أن مَنْ لم تَنْفُذْ إرادتُه مع قَصْدِهِ إلىٰ التنفيذ؛ فَيَدُلُّ ذلك علىٰ ضعفِه، وهذا معلومٌ ضرورةً؛ فإنهما إذا استويا في الإرادة وتحرير القَصْدِ، ثم ثبت مرادُ أحدِهما؛ فلا يكونُ إلا لاستعلائِهِ وضعفِ الثاني.

فهذه دلالةُ التمانعِ بأصولها، ولا تَسْتَمِرُّ هذه الدلالةُ علىٰ أصول

المعتزلة؛ مع مصيرهم إلىٰ أنه يَقَعُ مِن العبادِ ما لا يُرِيدُهُ الرَّبُّ سبحانه، ولا يَتَضَمَّنُ ذلك الحكمَ بقُصُورِهِ.

* فإنْ قالُوا: الرَّبُّ سبحانه قَادِرٌ علىٰ إلجَاءِ الخَلْقِ إلىٰ ما يُرِيدُهُ؛ فَلَمْ يلزمْ وَصْفُهُ بالعَجْزِ والنقصِ.

* قلنا: إنْ عَنَيْتُم بالإلجاءِ: التخويفَ والتهويلَ، فلا استرواحَ فيه مِنْ وجهين:

أحدُهما: أنه قد يَقَعُ في المعلوم إبَاءُ المُلْجَأِ المضطرِّ، وإنْ كانَ فيه فواتُ روحه؛ لأنَّ الإلجاءَ لا يَسْلُبُ قدرةَ المُلْجَأِ، ومِنْ حكمِ القادرِ علىٰ الشيءِ: أن يكونَ قادِرًا علىٰ ضِدِّهِ علىٰ مذهب المعتزلة؛ فما المانعُ مِن اختيارِ المُلْجَأِ ضِدَّ ما أُلْجِئَ إليه؛ لِعُتُوِّهِ واستكباره؟

والوَجْهُ الآخَرُ: أن نقولَ: مرادُ الرَّبِّ تعالىٰ عندكم أن يُؤْمِنَ العِبَادُ إيمانًا اختياريًّا، هم مثابون عليه منتفعون به في الآخرة، وليس مرادُهُ أن يؤمنوا إيمانًا هم إليه مُلْجَؤُون وعليه مُكْرَهُونَ. فالذي قَدَرَ عليه[1] لا يريدُه؛ إذ لو أراده لخرجَ عن كونه حكيمًا إلهًا تعالىٰ وتقدَّس، والذي يريدُه[2] لا يَقْدِرُ عليه.

وقد أَضْرَبَ شيوخُ المعتزلة عن دلالةِ التمانع؛ لِمَا ذكرناه، وهي المنصوصُ عليها في القرآن.

وقد صارَ بعضُهم إلىٰ أنه لا دليلَ علىٰ الوحدانيةِ مِن جهةِ العقل، وإنما الدليلُ عليه السَّمْعُ.

(١) وهو الإلجاء. انظر: الشامل للجويني ص٣٧٧.

(٢) وهو وقوع الطاعة اختيارًا. انظر: الشامل للجويني ص٣٧٧.

فَصْلٌ

في ذِكْرِ طُرُقِ إثباتِ الوحدانيةِ قد تَمَسَّكَ بها بعضُ شيوخِ المعتزلةِ وبعضُ مشايخِنا أيضًا

فَمِنْ ذلك: ما تَمَسَّكَ به الكَعْبِيُّ.

وهو أنَّه قالَ: تقديرُ قديمين لا ينفصلُ أحدُهما عن الثاني بالزمان والمكان والحيِّزِ، وليس أحدُهما صفةً للثاني ـ مستحيلٌ.

قال: وكذلك لا يتميَّزُ أحدُهما عن الآخرِ بصفةٍ ذاتيَّةٍ ولا مَعْنَوِيَّةٍ، ولا بِفِعْلٍ يَخْتَصُّ به عن الثاني؛ فإنه ما مِنْ فِعْلٍ يُوجَدُ إلا ويجوزُ تقديرُهُ مِن كلٍّ واحدٍ منهما، وكلُّ موجودين لا يُتَصَوَّرُ تمييزُ أحدِهما عن الثاني؛ فلا يُتَصَوَّرُ العِلْمُ بهما.

وهذا مِمَّا تَمَسَّكَ به أصحابُنا، وهو حَسَنٌ[١]، وعليه أسئلةٌ أَضْرَبْنَا عنها مخافةَ التطويلِ، ولَعَلَّنا نعودُ إلىٰ ذلك في كتاب التَّوَلُّدِ، إنْ شاءَ اللهُ.

ومِمَّا يَتَمَسَّكُونَ به، وقد ارتضاهُ كثيرٌ مِن شيوخِنا: أن الصانعَ الواحدَ لا بُدَّ منه في إسناد الصُّنْعِ إليه، وتَتَعَارَضُ الأقوالُ فيما زادَ علىٰ الواحدِ، ولا يَتَرَجَّحُ بعضُها علىٰ بعضٍ؛ فَتَتَسَاقَطُ.

قال الإمامُ[٢]: وهذا مما لا يُفْضِي إلىٰ القَطْعِ؛ وذلك أنه كما لم يَقُمْ دليلٌ علىٰ إثباتِ ثانٍ، لم يَقُمْ دليلٌ علىٰ نَفْيِهِ، ولَئِنْ دَلَّ عَدَمُ الدَّليلِ علىٰ إثباتِ ثانٍ

---

(١) وصف إمام الحرمين شيخ الشارح هذا الدليلَ بأنه باطل غير سديد، وغير مُفْضٍ إلىٰ الحق، وقصاراه الاقتصار علىٰ الدعوىٰ. انظر: الشامل ص٣٨٥.

(٢) في الغنية للشارح ١/٤٦٦: «قال القاضي». وليس في «الشامل» ص٣٨٧ ما يدل علىٰ نسبة الكلام إلىٰ القاضي.

علىٰ نَفْيِهِ ، فَلْيَدُل عَدَمُ الدليلِ علىٰ نَفْيِهِ علىٰ إثباتِهِ. وهذه مُعَارَضَةٌ لا مَخْلَصَ منها.

ثم نقولُ: لو نَظَرَ ناظرٌ قَبْلَ ورودِ السَّمْعِ ، فقال: «هذه السماءُ المُظِلَّةُ علينا معلومةٌ ، وليس تقديرُ سماءٍ فَوْقَها أَوْلَىٰ مِن تقدير سماواتٍ ، وتتعارضُ الأقوال في مبالغ الأعدادِ ؛ فَيَجِبُ القَطْعُ بنفيها» ، فهل يكونُ ذلك دليلًا أم لا[(١)]؟

فإنْ زَعَمَ الخَصْمُ: أن ذلك ليس بدليل ـ ولا بُدَّ مِن الاعترافِ به ـ **فيقالُ له**: قد تقابلت الجائزاتُ علىٰ نَحْوِ ما حَرَّرْتُمُوهُ في الدلالة[(٢)].

ومِمَّا تَمَسَّكُوا به: أنْ قالُوا: (٧٥/ف) لو قَدَّرْنَا قديمين لم يَخْلُ: إمَّا أن يَقْدِرَ كلُّ واحِدٍ منهما علىٰ نَصْبِ دلالةٍ تَخْتَصُّ بالدلالةِ عليه ، أو لا يَقْدِرَ واحدٌ منهما علىٰ ذلك ، أو يَقْدِرَ أحدُهما دون الثاني. فإنْ لم يَقْدِرَا أو لم يَقْدِرْ أحدُهما ؛ بانَ العَجْزُ وظَهَرَ النَّقْصُ ، وإنْ قَدَرَا علىٰ ذلك كان مُحَالًا ؛ فإن الدالَّ علىٰ الصَّانعِ صُنْعُهُ ، ولا يُتَصَوَّرُ في المعقولِ تقديرُ صُنْعٍ يُبَيِّنُ اختصاصَهُ بأحدِهما.

قالَ الإمامُ: وهذا أيضًا فيه نَظَرٌ ؛ فإنَّ للقائلِ أن يقولَ: نَصْبُ الدلالةِ علىٰ تعيينِ أحدِهما مُحَالٌ ليس مِن الممكنات[(٣)].

ورُبَّما يقولون: لو قَدَّرْنَا قديمين ، فهل يَقْدِرُ أحدُهما علىٰ أن يُخْفِيَ سِرًّا مِن الثاني أم لا ؟ فإنْ لم يَقْدِرْ كان عاجِزًا ، وإنْ قَدَرَ علىٰ ذلك ؛ فقد استبانَ قُصُورُ الثاني.

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص٣٨٧.

(٢) في الغنية للشارح ١/٤٦٦: قد تقابل الجائزان علىٰ نحو ما جوزتموه في الدلالة.

(٣) انظر: الشامل للجويني ص٣٨٨.

وللقائلِ أن يقولَ: ليس هذا مِن قَبِيلِ المقدوراتِ.

وقد تَمَسَّكَ بعضُ أصحابنا بأن قالَ: لو كانَ الصَّانعُ اثنين، لكانَ خَلْقُ كلِّ واحدٍ غيرَ خَلْقِ الآخَرِ، بل يَسْتَبِدُّ كلُّ واحدٍ بمقدوره وخَلْقِهِ، وذلك قولٌ بتناهِي المقدوراتِ، قال اللهُ تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

ثُمَّ إنَّ القاضِيَ ﷺ ذَكَرَ دلالةً مُقْتَضَبَةً مِن دلالةِ التمانع، فقال: لو قَدَّرْنَا قديمين متساويين في جملةِ صفات الإلَهية، ثم قَدَّرْنَا اختلافَهما في الإرادة، كما تقدَّم ذكره ـ فليس أحدُهما بأن يُوجِدَ مقدورَهُ بِأَوْلَىٰ مِن الثاني؛ لتساويهما، وإذا كانَ كذلك استحالَ تَخَصُّصُ أحدِهما بإيجادِ مقدورِه، واستحالَ اجتماعُ المقدورين؛ لتضادِّهما؛ فلم يَبْقَ إلا أن لا يُوجَدَ مقدورٌ واحدٌ منهما، وذلك مستحيلٌ؛ إذ الاقتدارُ في الفِعْلِ الممكنِ يَتَضَمَّنُ تجويزَ وقوعِه إذا لم يكن القادرُ ممنوعًا.

وقد أَوْضَحْنَا: استحالةَ رجوعِ المَنْعِ إلىٰ ذاتيهما أو إلىٰ صفتيهما، ولم يَتَحَقَّقْ أيضًا فِعْلٌ فَيُقَدَّرُ مَنْعًا للثاني، وكلُّ أَصْلٍ يَتَرَتَّبُ عليه امتناعُ وقوعِ المقدورِ مِن غيرِ مانعٍ فهو باطلٌ؛ مِنْ حَيْثُ أَفْضَىٰ إلىٰ قَلْبِ الحقيقةِ.

وإذا وَضَحَ استواءُ القديمين، واتَّضَحَ استحالةُ تَخْصِيصِ مقدورِ أحدِهما بالحدوثِ؛ فيلزمُ مِن ذلك امتناعُ المقدورين، وفي امتناعِهما خُلُوُّ الجوهرِ عن الضِّدَّيْنِ، واستحالةُ ذلك كاستحالةِ اجتماعِ الضِّدَّيْنِ.

هذا ما ذكره القاضي.

قلتُ: وقد يُمْكِنُ فَرْضُ هذه الدلالةِ عند الاتفاقِ في الإرادةِ، بأن يُرِيدَ أحدُهما تحريكَ جِسْمٍ ويُرِيدَ الآخَرُ عَيْنَ مُرَادِهِ، فليس أحدُهما بِفِعْلِ التحريكِ

أَوْلَىٰ مِن الثاني ؛ لاستوائِهما في صفاتِ الإلَهيةِ ، وإذا اتَّحَدَ مرادُهما ؛ فيلزمُ أَحَدُ أمرين: إمَّا وقوعُ الفعلِ لهما ، وإمَّا أن لا يَقَعَ لواحِدٍ منهما ، أما الأولُ فمستحيلٌ مِن وجهين:

* **أحدُهما:** خروجُ القدرةِ المؤثِّرَةِ عن قَضِيَّتها.

* **والثاني:** انقسامُ الواحدِ علىٰ اثنين.

وأما الآخرُ فمستحيلٌ أيضًا ؛ لأنه يُؤَدِّي إلىٰ خروجِ الجائزِ عن حقيقته وانقلابِه مستحيلًا.

فَصْلٌ
في إقامةِ الدليلِ على نَفْيِ قديمٍ عاجزٍ

والدليلُ علىٰ ذلك: أنَّا لو أَثْبَتْنَا عاجِزًا قديمًا ، لكان عاجِزًا بِعَجْزٍ قديمٍ قائمٍ به ، والعقلُ يَقْضِي باستحالةِ العَجْزِ القديمِ ؛ إذ مِن حكم العجزِ: أن يمتنعَ به إيقاعُ الفعلِ الممكنِ في نفسه ، ولو أَثْبَتْنَا عَجْزًا قديمًا لَجَرَّنَا ذلك إلىٰ الحكمِ بإمكانِ الفعل أزلًا ، ثم القضاءُ بأن العجزَ مانعٌ منه ، وباضطرارٍ نَعْلَمُ استحالةَ الفعلِ أزلًا ، وهذا بمثابةِ قَطْعِنا باستحالةِ حركةٍ قديمةٍ ؛ إذ الحركةُ لا بُدَّ أن تكونَ مسبوقةً بكونٍ في مكان ، ثم الحركةُ تكونُ انتقالًا منه.

* **فإنْ قيلَ:** ما ذكرتموه ينعكسُ عليكم في إثباتِ القدرة القديمة ؛ إذ القدرةُ تَقْتَضِي تمكُّنًا مِن الفِعْلِ ؛ فالتَزِمُوا مِن إثباتِ القدرة الأزلية الحكمَ بإمكانِ فعلٍ أزليٍّ ؟

* **قلنا:** ليسَ مِن حكمِ القدرةِ: التمكُّنُ بها ناجزًا ؛ إذ لو قَدَّرْنَا قدرةً باقيةً ، واعتقدنا ذلك مثلًا ؛ فلا يمتنعُ تَقَدُّمُها علىٰ المقدور ، ولا يمتنعُ مَنْعُ

القادرِ مِنْ مقدورِهِ مع استمرار قدرته ؛ فَوَضَحَ بذلك: أَنَّا لا نَشْتَرِطُ إمكانَ مقارنةِ وقوعِ المقدور للقدرة ، ويستحيلُ مِن كلِّ وجهٍ مقارنةُ التَّمَكُّنِ مِن الفِعْلِ العَجْزَ عنه.

هذا كُلُّهُ مِن كلامِ الشيخِ الإمامِ(١).

وأنا أَزِيدُهُ بَيَانًا فأقولُ: مِنْ حكمِ القدرةِ: التَّمَكُّنُ بها: إمَّا في الحالِ وإمَّا في المآلِ، وليس مِنْ شَرْطِها: مقارنةُ مقدورِها إيَّاها ، بل يجوزُ استئخارُ المقدورِ عنها.

والذي يوضِّح ذلك: أَنَّا إذا قَدَّرْنَا جوهرًا حادِثًا بالقدرة ، فهو في أَوَّلِ حالِ حدوثه مقدورٌ ، وإذا بَقِيَ لم يكن مقدورًا ، فلو عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أن الجوهرَ سَيُعْدِمُهُ في الحالةِ الثانيةِ ، ثم يُعِيدُهُ في الحالة الثالثة ، فالقدرةُ علىٰ الإعادة في الثالثة ثابتةٌ في الحالة الثانية ، وإنْ لم يتحقَّقْ مقدورُها معها ؛ فلم يمتنعْ إذًا استئخارُ المقدورِ عن القدرةِ إنْ كانت القدرةُ باقيةً ، وإنما يمتنعُ ذلك في القدرة الحادثة ؛ مِنْ حَيْثُ استحالَ بقاؤُها.

فلم يَبْعُدْ أن يكونَ الربُّ سبحانه في أَزَلِهِ علىٰ صفةٍ يَصِحُّ منه الفِعْلُ لأجلها في لا يَزَالُ ، ولا يَجْرِي العَجْزُ في ذلك مَجْرَىٰ القدرةِ ؛ فإنَّا صَوَّرْنَا قادِرًا يمتنعُ عليه مقدورُه لمعنًىٰ يَقْتَضِي الامتناعَ ، ولا يُتَصَوَّرُ عاجِزٌ عن الشيءِ مع مقارنةِ التَّمَكُّنِ لِعَجْزِهِ ؛ حتىٰ يقالَ: مُتَمَكِّنٌ مما هو عاجزٌ عنه ، وسيظهرُ أَثَرُ العجزِ في الثاني.

والعَجْزُ والإمكانُ نَقِيضَانِ ، وليسَ كذلك القدرةُ ؛ فإنها قد تُقَارِنُ الإمكانَ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٥٦.

وقد تَتَقَدَّمُهُ، ولا شَكَّ أن مقدوراتِ الإلهِ سبحانه لا تَتَناهَىٰ، وما لا يَتَناهَىٰ لا يَدْخُلُ في حَيِّزِ الإمكانِ؛ فثبت أن القدرةَ لا تَقْتَضِي التَّمَكُّنَ بها في الحالِ.

والقاضي رحمه الله **في أمثال هذا** رُبَّما يَلْتَجِيءُ إلى السَّمْعِ، فيقولُ: «نَفْيُ القديمِ العاجزِ يُسْتَدْرَكُ سَمْعًا».

والظَّنُّ به أنه لم يُنْكِرْ دلالةَ العقل عليه، بل عنه غُنْيَةٌ، ولكنَّه عَضَدَها بالسَّمْعِ، هذا ما يَدُلُّ ظاهرُ كلامِهِ عليه.

وقالَ الإمامُ: العاجزُ[1] ليس مُقْتَضَىٰ العقلِ، بل عنه غُنْيَةٌ، ومن لا يَقْتَضِي لا يُقْتَضَىٰ؛ فوجودُه كعَدَمِهِ، وما كانَ كذلك لم يكن واجِبًا ولا مدلولَ العقلِ[2]، بل هو مِن الجائزاتِ[3].

قلتُ: وهذا مِن أَحْسَنِ ما ذُكِرَ في هذا البابِ.

وأمَّا الأستاذُ أبو إسحاق فإنه قال: العَجْزُ [مَنْعٌ][4] مِن الفِعْلِ، والمَنْعُ يَقْتَضِي ممنوعًا، وممنوعٌ في الأزلِ مُحَالٌ، والمَنْعُ أيضًا في الأزل مستحيلٌ.

وهذا بيانُ ما قَدَّمْناهُ.

---

(١) أي: القديم العاجز.

(٢) في الغنية للشارح ٤٦٨/١: الفعل.

(٣) لم أجد عين هذا النص في الشامل، والذي في الشامل ص٣٩٨ قول الجويني في معرض رده على المعتزلة: «ونحن إن قدرنا عاجزًا قديمًا عقلًا، فليس في ذلك ما يقدح في أحكام القُدر، فافترق مذهبانا». وقد ذكر الجويني في الإرشاد ما يقرب مما نقله الشارح في الأعلى، لكنه متعلق بموضوع الفصل القادم، ولم ينقله الشارح بنصه، فلعل الشارح عبَّر عن مراد الجويني بلفظه. ونص عبارة الجويني في الإرشاد ص٥٩: «فلو أثبتنا قديمًا غير مؤثر لكان لا يجب وجوده؛ إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال، وإذا كان جائزًا امتنع كونه قديمًا؛ إذ القديم يجب وجوده، والجائز يفتقر وقوعه إلى مقتض، والحكم بالجواز والقدم متناقض».

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٤٦٨/١.

فَصْلٌ

❁ فإنْ قيلَ: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يَزْعُمُ أن مقدوراتِ الإلهِ سبحانه متناهيةٌ، والكلامُ في الوحدانية يَتَشَبَّثُ بِنَفْيِ النهايةِ عن مقدوراتِ الإله تعالىٰ؟

❁ قالَ الإمامُ: إنْ خَصَّصَ السائلُ السؤالَ بتقديرِ قديمٍ واحدٍ، فالجوابُ: أن المقدوراتِ لو تَنَاهَتْ ـ مع أن العَقْلَ يَقْضِي بجوازِ وقوعِ أَمْثَالِ ما وَقَعَ، والجائزُ وقوعُه لا يَقَعُ بنفسه مِن غيرِ تقديرِ مُقْتَضٍ ـ وفي[1] قَصْرِ القدرةِ علىٰ ما تَنَاهَىٰ إخراجُ أمثالِهِ عن إمكانِ الوقوعِ أَزَلًا؛ إذ لا يَقَعُ حَادِثٌ إلا بالقدرة، ومساقُ ذلك يَجُرُّ إلىٰ جَمْعِ الاستحالةِ والإمكانِ فيما عُلِمَ فيه الإمكانُ[2].

بيانُ هذا: أن الإمكانَ لا حَصْرَ له؛ لأن ما جازَ وقوعُه لم يمتنعْ وقوعُ مِثْلِهِ وأمثالِهِ؛ لوجوبِ استواءِ المتماثلات في الصفات النفسية؛ فثبت أن رُقْعَةَ الإمكانِ مُتَّسِعَةٌ، فإذا ثبت ذلك فالجائزُ لا يَقَعُ بنفسِه مِن غيرِ مُقْتَضٍ؛ إذ لو وَقَعَ بنفسه لَوَقَعَ كلُّ جائزٍ، وذلك مُحالٌ. ولا فَرْقَ بين قولِك: «وَقَعَ بنفسِه» وبين قولِك: «وَقَعَ مِن غيرِ مُقْتَضٍ»؛ لأنه لو وَقَعَ بنفسه لوقعَ كلُّ جائز، وذلك محالٌ. علىٰ أنَّ إضافةَ وقوعِه إلىٰ النفس كإضافةِ عَدَمِ وقوعِه إليها، فَلِمَ اخْتُصَّ بالوقوعِ بنفسِه دون أن يَبْقَىٰ علىٰ استمرارِ العدم لنفسِه؟!

وإذا ثَبَتَ أن الجائزَ إنما يَتَمَيَّزُ عن المستحيلِ بتصويرِ وقوعِه وصِحَّةِ وجوده، ويستحيلُ وقوعُه مِن غيرِ مُقْتَضٍ، وأَوْضَحْنَا في بابِ إثباتِ العِلْمِ بالصَّانعِ: أن لا مُقْتَضِيَ إلا القدرةُ، وأَبْطَلْنَا شُبُهاتِ الدَّهْرِيَّةِ والطَّبَائِعِيين مِن مُنْكِري التوحيد، وإذا ثبتت هذه الجملةُ ـ ففي قَصْرِ القدرةِ علىٰ ما تَنَاهَىٰ

---

(١) كذا في الأصل والإرشاد للجويني ص٥٧. ولعل المناسب: «ففي»، كما يدل عليه قول الشارح بَعْدُ.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٥٧.

واختصاصِها ببعضِ الأجناس إخراجُ أمثالِه عن إمكانِ الوقوع ؛ إذ ثبت أنه لا يَقَعُ حادثٌ (٧٦/ف) إلا بالقدرةِ.

وذلك هو الجَمْعُ بين الاستحالةِ والإمكانِ فيما عُلِمَ فيه الإمكانُ ؛ فإن الممكنَ ما يجوزُ وقوعُه ، والمستحيلَ ما يمتنعُ وقوعُه ، وتقديرُ ممكنٍ تَتَقَاصَرُ عنه القدرةُ جَمْعٌ بين الإمكانِ والاستحالةِ في الشيء الواحد ، وذلك محالٌ.

وقالَ الأستاذُ: تَنَاهِي المقدورِ يَدُلُّ على حدوثِ القادِرِ[1].

ثم أَثَرُ القَادِرِيَّةِ تُصَيِّرُ العَدَمَ وجودًا ، ومِنْ كلام الأَمَاثِلِ: «يا مُنْشِئَ الأَيْسَاتِ[2] عن لَيْس»[3] ، وهذا هو المرادُ بقولنا: «تصييرُ العَدَمِ وجودًا».

وتلك قضيةٌ تَشْمَلُ كلَّ ما دَخَلَ في حَيِّزِ الإمكانِ خيرًا كانَ أو شَرًّا ؛ إذ تَبَدُّلُ العَدَمِ وجودًا لا يختلفُ بأن يكونَ الموجَدُ خيرًا مُنْتَفَعًا به أو شَرًّا يُسْتَضَرُّ به ، وسواءٌ كانَ مِمَّا يُخْلَقُ للعِبَادِ قُدَرٌ عليه أو لم يُخْلَقْ ، فمقدورُ العبادِ يَسْتَنِدُ إلى استعمالِ آلةٍ وأداةٍ وسببٍ ، فتختلفُ أوصافُها وتَرْجِعُ أحكامُها إليهم ، وأما الخَلْقُ المضافُ إلى اللهِ تعالى فهو غيرُ محتاجٍ إلى استعمالِ آلةٍ وسببِ أداةٍ راجعةٍ إليه سبحانه ، ولا تَرْجِعُ إليه أحكامُ خُصُوصِ الأوصافِ ، وقد يَتَرَتَّبُ بعضُ أفعاله على أسبابٍ ، وتَصْيِيرُ العَدَمِ وجودًا شاملةٌ لجميعها ، والخيرُ

---

(١) أجاد الشارح في تقرير هذا المعنى في الغنية (ل: ٥٠) حيث يقول: وإذا ثبت أن الممكنات لا نهاية لها ، فالمقدورات لا نهاية لها ، فالقدرة القديمة شاملة لكل ممكن ، ولو قدر اختصاصها ببعض الممكنات لدل ذلك على حدوثها ؛ إذ لا تختص بالبعض إلا لمخصص يخصصها به. وهذا قول أئمتنا: «إن في تناهي المقدورِ والمعلومِ ونحوهِما حدوثَ القدرة والعلم» ، وهذا معنى قولهم: «النقص يدل على الحدوث».

(٢) في الأصل: الأشيات. والتصحيح من الغنية للشارح (: ٥٠).

(٣) في الغنية للشارح (ل: ٥٠): وعبر موحدو الفلاسفة عن هذا بتأييس الأيسات عن ليس ، وقالوا في وصف الإله: «إنه مؤيس الأيسات عن ليس» ، يعنون: مخترع الأعيان ومبدع الكائنات وجاعل ما ليس بشيء شيئًا ، كما قال الإسلاميون.

والشَّرُّ لَيْسَا رَاجِعَيْنِ إلىٰ الأعيانِ حتىٰ يقالَ: «فاعلُ هذا غيرُ فاعلِ هذا»[١].

قالَ الإمامُ: فإنْ فَرَضَ السائلُ السؤالَ في قديمين، وزَعَمَ أن أحدَهما يَقْدِرُ علىٰ قَبِيلٍ مِن المقدورات، والثاني يَقْدِرُ علىٰ قَبِيلٍ آخَرَ. وهذا مِنْ أَغْمَضِ ما يُسْأَلُ عنه[٢].

وهو باطلٌ؛ فإنَّ ما قَدَّرَهُ[٣]: إنْ كانَ حكمًا واجبًا للقدرةِ حتىٰ يستحيلَ خِلافُهُ، فليس في الكَفِّ عن المُحَالِ قُصُورٌ في القدرة، وليس المُحَالُ مقدورًا فَيُسْأَلُ عن تَعَلُّقِ القدرةِ به؛ وإنْ كانَ جائِزًا، فما الذي أَوْجَبَ اختصاصَ القدرةِ ببعضِ الجائزاتِ دون بعضٍ، مع استوائِهما فيما له كان مُتَعَلَّقُ القُدرةِ؟! وهذا الذي ذكرناه يَطَّرِدُ في تَنَاهِي المقدور مِن القديم الواحد ومِن القديمين.

ثُمَّ قالَ الإمامُ: نحنُ نُصَوِّرُ جِسْمًا ونتعرَّضُ بتقسيمِ الدليلِ لتحريكه وتسكينه، فإنْ زَعَمَ[٤]: أنهما جميعًا خارجانِ عن مقدوريهما؛ كان مُحَالًا مُؤَدِّيًا إلىٰ خُلُوِّ الجسم عن الحركة والسكون، وإنْ قَدَّرَ السكونَ مقدورًا لأحدهما والحركةَ مقدورةً للآخَرِ؛ فمآلُ هذا التقديرِ التَّمانعُ كما قَرَّرْناهُ.

وإنْ قيل: «التحريكُ والتسكينُ وقَبِيلُ الأكوانِ مقدورُ أحدِهما دون الثاني»، فنفرِضُ الكلامَ في الأكوان[٥]، فإنْ عُورِضْنَا فيها تَعَدَّيْنَاهَا إلىٰ قَبِيلٍ آخَرَ مِن الأعراض، ولا نَزَالُ كذلك؛ حتىٰ يَنْسَاقَ الدليلُ إلىٰ أَحَدِ الأمرين: إمَّا أن يَشْتَرِكَا في الاقتدارِ علىٰ قَبِيلٍ مِن الأعراض، ويَتَرَتَّبُ عليه التمانعُ؛ إذ كلُّ قَبِيلٍ مِن الأعراضِ يشتملُ علىٰ مُتَضَادَّاتٍ ومُتَمَاثِلاتٍ، ومُتَمَاثِلُ الأعراضِ

---

(١) انظر تقرير الشارح لمضمون هذه الفقرة في كتابه الغنية ٤٦٩/١ حيث أجاد في ذلك.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٥٧.

(٣) وهو اختصاص قدرتي القديمين بقبيل دون قبيل من المقدورات.

(٤) أي: السائل.

(٥) في الغنية للشارح ٤٧١/١ والإرشاد المطبوع ص٥٨: الألوان.

مُتَضَادٌّ عندنا ، فهذا أَحَدُ مآلَي الممانعةِ التي قَدَّرْنَاهَا .

* **ولو قالَ السائلُ:** إنَّ أحدَ القديمين يَنْفَرِدُ بالاقتدار علىٰ جميعِ أجناسِ الأعراضِ .

* **قلنا:** [هل][١] يتَّصِفُ الثاني بالاقتدار علىٰ خَلْقِ الجواهرِ أم لا ؟ فإنْ قالَ: إنه لا يَقْدِرُ علىٰ خَلْقِ شيءٍ أَصْلًا ؛ فقد أَخْرَجَهُ عن كونه قادِرًا أصلًا ، وإثباتُ قديمٍ غيرِ قادِرٍ علىٰ مقدورٍ ولا عالمٍ بمعلومٍ ولا حَيٍّ ـ تَحَكُّمٌ ؛ بادِّعاءِ ما لا دليلَ عليه ولا يَقْتَضِيهِ العَقْلُ ، ولو كانَ حَيًّا ، لكانَ موصوفًا بالقدرة أو بضِدِّها وبالعلم أو بضِدِّه .

* **وإنْ قالَ السائلُ:** خَلْقُ الجواهرِ مقدورٌ لأحدهما .

* **قلنا:** الجوهرُ العَرِيُّ عن الأعراض غيرُ ممكنٍ ، ولا يَتَعَلَّقُ الاقتدارُ إلا بممكنٍ ، وحَقُّ المقتدرِ علىٰ الاختراع أن يتمكَّنَ مِن إيقاعِ مقدوره .

وهذا القَدْرُ كافٍ فاعْلَمْهُ .

فهذه جُمَلٌ كافيةٌ في إثباتِ العلمِ بالصفات الواجبة النفسية ، وقد ضَمَّنَّاها وأَجْرَيْنَا فيها ما يستحيلُ علىٰ اللهِ تعالىٰ ؛ حَيْثُ نَفَيْنَا عنه خصائصَ الجواهر والأعراض ، ونَصَبْنَا الأدلَّةَ علىٰ تقديسِه عن أحكامِ الأجسامِ ، وذلك كَافٍ في غَرَضِنا .

وإذا سُئِلَ العاقلُ عَمَّا يستحيلُ علىٰ رَبِّهِ تعالىٰ ، فالعبارةُ الوجيزةُ في الجواب أن يقولَ: يستحيلُ عليه كلُّ ما يَدُلُّ علىٰ حَدَثِهِ ، ويَنْدَرِجُ تحت ذلك استحالةُ: تحيُّزِهِ ، وقَبُولِهِ للحوادثِ ، وافتقارِه إلىٰ محلٍّ يَحُلُّهُ[٢] .

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص٥٨ ، ومن الغنية للشارح ١/٤٧١ .

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٥٧ .

كتابُ الصِّفاتِ

والغَرَضُ منه: إثباتُ العِلْمِ بالصفاتِ المعنويَّة.

قالَ الإمامُ: اعْلَمْ أنَّ الكلامَ في هذا البابِ يَتَشَعَّبُ، وهو غَمْرَةُ[1] التوحيدِ، وغَرَضُنا على مِقْدَارِ قَصْدِنا يَضْبِطُهُ ركنان:

* **أحدُهما:** إثباتُ العِلْمِ بأحكامِ الصفاتِ.

* **والثاني:** إثباتُ العِلْمِ بالصفاتِ المُوجِبَةِ لأحكامِها.

فأمَّا الأحكامُ: فَمِمَّا نُصَدِّرُ البابَ به: أن نُوضِحَ كَوْنَ صانعِ العالَمِ قادِرًا عالِمًا[2].

قلتُ: اعلم أنه لا فَرْقَ عند نُفَاةِ الأحوالِ مِن أصحابِنا بين أحكام الصفات وبين الصفات؛ فإن كَوْنَ العالِمِ عالِمًا هو عِلْمُهُ المُخْتَصُّ به، غيرَ أنهم فَصَلُوا بين البابين؛ للتقريبِ والتسهيلِ على المبتدئين والمسترشدين، ولأن الناظرَ قد يُدْرِكُ كَوْنَ العالِمِ عالِمًا ولا يُدْرِكُ في المرتبةِ الأُولَى حقيقةَ ما أَدْرَكَهُ، وأنه يَرْجِعُ: إلى نفسِه، أو إلى صفةِ نفسه مِن غيرِ مزيدٍ، أو هو راجعٌ إلى معنًى زائدٍ على نفسه؟ فيحتاجُ إلى نَظَرٍ وفِكْرٍ يُوصِلُهُ إلى العِلْمِ بأن الذي أَدْرَكَهُ أَوَّلًا هو معنًى زائدٌ على ذاته، وهو الذي أَوْجَبَ له الوَصْفَ به والحكمَ، ولأجله اسْتَحَقَّ هذا الاسمَ، وهو كونُه عالِمًا.

ثُمَّ للأئمةِ رضي الله عنهم مذهبان في إثباتِ الربِّ سبحانه عالِمًا قادِرًا:

---

(١) الغمرة: الشدة، والمراد: أن الكلام في باب الصفات هو أشد مسائل علم التوحيد.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٦١.

* **أحدُهما**: طريقُ الاستدلالِ.

* **والثاني**: الإسنادُ إلىٰ دعوىٰ الضرورة، وهو ما اختاره القاضي.

فأمَّا طريقُ الاستدلالِ: فالدليلُ علىٰ أن صانعَ العالَمِ قَادِرٌ عالِمٌ: وجودُ الفعلِ المُحْكَمِ منه، والفعلُ مِمَّنْ ليس بقادرٍ مستحيلٌ؛ والدليلُ علىٰ استحالةِ الفعلِ مِمَّنْ ليس بقادِرٍ: أن مِن الأحياء مَنْ يَتَعَذَّرُ منه الفعلُ، ومنهم مَنْ لا يَتَعَذَّرُ عليه الفعلُ، فَسَبَرْنَا جملةَ صفاتِ الحَيِّ؛ رَوْمًا للعُثُورِ علىٰ المعنىٰ الذي لأجلِهِ يَرْتَفِعُ التَّعَذُّرُ به ويَحْصُلُ به التيسيرُ؛ فَلَمْ نَجِدْ صفةً يَرْتَفِعُ التَّعَذُّرُ في الفعلِ بوجودها إلا القدرةَ أو كَوْنَهُ قادِرًا.

فَعَلِمْنَا أن الذي صَحَّحَ الفِعْلَ مِن الحَيِّ كونُه قادِرًا، وبه يَرْتَفِعُ التَّعَذُّرُ؛ فكان ذلك عِلَّةً في صِحَّةِ الفعل، والعِلَّةُ لا يختلفُ حُكْمُها شاهدًا وغائبًا؛ فَعَلِمْنَا بهذا الطريقِ وجوبَ كَوْنِهِ قادِرًا؛ مِنْ حَيْثُ عَلِمْنَا كَوْنَهُ فاعلًا[1].

ولأنَّ الحَيَّ إذا لم يكن قادِرًا، وَجَبَ كَوْنُهُ عاجِزًا بعجزٍ هو نَقْصٌ وآفَةٌ ومَنْعٌ مِن صحةِ الفعل، وذلك يَدُلُّ علىٰ حدوثِ مَن اتَّصَفَ به. ولأن العَجْزَ مَنْعٌ مِن الفِعْلِ، والمنعُ يَقْتَضِي ممنوعًا، وممنوعٌ هو فِعْلٌ في الأزلِ مستحيلٌ، فَمَنْعٌ في الأزلِ مستحيلٌ؛ فَوَجَبَ إثباتُ ما يمتنعُ منه المنعُ في الأزل، وهو القدرةُ الأزليةُ والوصفُ بها.

* **فإنْ قالَ قائلٌ**: فالقدرةُ أيضًا تَقْتَضِي صحةَ الفعلِ، وذلك مُحَالٌ في الأزل؛ فَوَجَبَ امتناعُ وجودِ ما يَصِحُّ به الفعلُ، وهو القدرةُ في الأزل.

* **قلنا**: قد أَجَبْنَا عن هذا فيما تَقَدَّمَ، وأَوْضَحْنَا: أنه ليس مِن حكمِ

---

(١) في الغنية للشارح ٤٧٣/١: فعلمنا بهذا الطريق كونه قادرًا، ومن حيث علمنا كونه قادرًا علمنا كونه عالمًا.

القدرة: التَّمَكُّنُ بها في الحالِ؛ فإنها مُصَحِّحَةٌ للفعل حَيْثُ يَصِحُّ الفعلُ ولا يمتنعُ، وليس يمتنعُ تَقَدُّمُ المُصَحِّحِ على ما يُصَحِّحُهُ؛ والدليلُ عليه: أن الفاعلَ لأحدِ الضِّدَّيْنِ قادِرٌ في حالِ فِعْلِهِ على الفعلِ الآخَرِ، وإنْ كانَ وجودُه مع ضِدِّه مُحَالًا.

فأما الدليلُ على كَوْنِ صانعِ العالَمِ عَالِمًا: ما[١] ذكرناه مِن أنه لو لم يكن عَالِمًا لكانَ بِضِدِّهِ موصوفًا، وأضدادُ العِلْمِ نقائص، وهي مانعةٌ مِن صِحَّةِ الفعلِ، وقد ثَبَتَ كونُه فاعلًا؛ فَوَجَبَ أن لا يكونَ موصوفًا بما يُضَادُّ العِلْمَ أو يُخْرِجُهُ عن كونِه عَالِمًا.

ولأنَّا وَجَدْنَا الأفعالَ على أوصافٍ عجيبةٍ مُحْكَمَةٍ مُتْقَنَةٍ مُنْتَظَمَةٍ، مُتَرَتِّبَةٍ على وجوهٍ يجوزُ وقوعُها على خِلافِها في الترتيبِ والنِّظامِ، وذلك مُحَالٌ (٧٧/ف) مِمَّنْ لا يكونُ عَالِمًا بها على حقائِقِها في ذواتها وصفاتها؛ إذ لو جازَ وقوعُها مِنْ غيرِ عَالِمٍ بها، لم نَأْمَنْ أن تكونَ هذه المُصَوَّراتُ والمُنَقَّشَاتُ مِن الدِّيبَاجِ والفُرُشِ، ونَحْوُها مِن الكتابةِ ـ واقعةً مِن غيرِ عَالِمٍ بشيءٍ فيها أصلًا.

وأيضًا: فإنَّا قد عَلِمْنَا أنه متى اشتبه علينا حالُ الحَيِّ في كونِه عالِمًا ببعضِ الصَّنائعِ ونوعٍ مِن الحِرَفِ، فَزِعْنَا إلى فِعْلِهِ وطالبناه بإيقاعه، فإنْ وَقَعَ ذلك الفعلُ منه على الوجه الذي أَرَدْنَاهُ؛ عَلِمْنَا كونَهُ عَالِمًا بتلك الصَّنْعَةِ والحِرْفَةِ.

وأيضًا: فلو لم يَجْعَلِ الربُّ سبحانه لنا دليلًا نَتَوَصَّلُ به إلى عِلْمِ العالِمِ بطريقِ الاستدلال، لأَدَّى ذلك إلى عَجْزِهِ تعالى عن تعريفِنا عِلْمَ العالِمِ بطريقِ النظر والاستدلال، كما يَقْدِرُ على تعريفِهِ إيَّانا عِلْمَهُ بطريقِ الاضطرار، وذلك مُحالٌ.

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: فما.

ومِنْ أصحابِنا مَنْ قالَ: الفِعْلُ يَدُلُّ علىٰ قَصْدِ الفاعلِ وإرادتِهِ؛ فإن الجائزَ ثبوتُهُ والجائزَ انتفاؤُهُ لا يَخْتَصُّ بالثبوتِ بَدَلًا مِن الانتفاءِ المُجَوَّزِ إلا بِمُخَصِّصٍ قاصدٍ إلىٰ إيقاعِهِ، فإذا تَجَرَّدَ القَصْدُ إلىٰ أحد الأمرين يَتَعَيَّنُ لا مَحَالَةَ، ثم مِن ضرورةِ القَصْدِ إلىٰ إيقاعِ الشيءِ: أن يكونَ القاصدُ قَادرًا عليه مُتَمَكِّنًا لِمَا يَقْصِدُهُ، والقَصْدُ إلىٰ ما لا يُعْلَمُ مستحيلٌ؛ فَوَجَبَ كونُه عَالِمًا.

وهذا الترتيبُ مِمَّا كانَ يختارُه الشيخُ الإمامُ وغيرُه مِن المُحَقِّقين.

وأمَّا الطريقةُ الثانيةُ: فقد قالَ القاضي: إذا ثَبَتَ أنَّ البارِيَ تعالىٰ صانعُ العالَمِ، واستبانَ العاقلُ لطائفَ الصُّنْعِ، وأحاطَ بما تَتَّصِفُ به السمواتُ والأرضُ مِن الاتِّسَاقِ والانتظامِ والإتقانِ والإحكامِ؛ فَيَضْطَرُّ إلىٰ العِلْمِ بأنَّها لم تَحْدُثْ إلا مِن عَالِمٍ بها قَادرٍ عليها مُتَمَكِّنٍ منها.

قال: ولا يَسْتَرِيبُ اللَّبِيبُ في امتناعِ الاختراعِ مِن المَوْتَىٰ والجَمَاداتِ والعَجَزَةِ، وكذلك يَعْلَمُ كلُّ عاقلٍ علىٰ البديهةِ: أنَّ الفِعْلَ الرَّصِينَ المُحْكَمَ المتينَ يستحيلُ صدورُه مِن الجاهل به.

قال: ومَنْ جَوَّزَ ـ وقد لَمَحَتْ له أَسْطُرٌ منظومةٌ وخطوطٌ مستقيمةٌ مرقومةٌ ـ صدورَها مِن جاهلٍ بالخَطِّ، كان عن المعقول خارِجًا، وفي تِيهِ الجهلِ وَالِجًا.

هذا ما حكاه الإمام عن القاضي[1].

وهذه الطريقةُ لا تَصْفُو عن ضَرْبٍ مِن الاستدلال، وهو شديدُ الشَّبَهِ باعتبارِ الغائبِ بالشَّاهدِ مِن وجهٍ.

ثمَّ قالَ القاضي: قال المُستدِلُّون: أَلْفَيْنَا الأفعالَ تمتنعُ علىٰ بعضِ الأحياءِ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٦١، والإنصاف للباقلاني ص٣٦.

ولا تمتنعُ على البعض ، ثم إذا نظرنا في الموانعِ ، جَرَّنا السَّبْرُ والتقسيمُ إلى أنَّ الذي لا يَتَعَذَّرُ عليه الفِعْلُ هو القادِرُ العالِمُ. ومَآلُ ذلك يَسْتَنِدُ إلى دعوى الضرورةِ ؛ إذ لو قالَ قائلٌ: «لا يمتنعُ الفعلُ على الموجود» ، كان الوَجْهُ في رَدِّهِ نِسْبَتَهُ إلى جَحْدِ الضرورة ، وإذا اضْطَرَرْنَا إلى ذلك انتهاءً ؛ كان الأَحْرَى التَّمَسُّكَ به ابتداءً.

* فإنْ قيلَ: قد أَطْلَقَ العقلاءُ القولَ بأن الفِعْلَ المُحْكَمَ يَدُلُّ على عِلْمِ المُحْكِمِ ، والذي ذكرتموه خروجٌ عن قولهم.

* قال الإمامُ: والمَرْضِيُّ عندي في ذلك: أن الحدوثَ يَدُلُّ على القدرةِ أو على كونِ القادِرِ قادِرًا ، والمُحْكَمَ يَدُلُّ على كونِ المُحْكِمِ عَالِمًا ، ولكنْ يُدْرَكُ كونُ ما ذكرناه دليلًا ضرورةً ، مِن غيرِ احتياجٍ إلى مُباحَثَةٍ ونَظَرٍ يُفْضِي إذا صَحَّ إلى العُثُورِ على الوَجْهِ الذي منه يَدُلُّ الدليلُ[1].

فكَأَنَّ الدليلَ ينقسمُ: فمنه ما يُعْلَمُ كَوْنُهُ دليلًا بِنَظَرٍ وفِكْرٍ ، ومنه ما يُعْلَمُ كَوْنُهُ دليلًا ضرورةً ، وهذا مِن هذا القَبِيلِ.

وهذا الذي ذَكَرَهُ معنى كلامِ الأستاذِ أبي إسحاقَ.

ثُمَّ نقولُ: على هذا المذهبِ: ليس معنى كَوْنِ الشيءِ دليلًا على مدلولٍ إلَّا أنه يَجِبُ مِن العِلْمِ به العِلْمُ بمدلوله على وَجْهٍ يَتَضَمَّنُهُ ويرتبطُ به.

فهذه طريقةٌ مَرْضِيَّةٌ ، ومَآلُها إلى ما ذَكَرَهُ القاضي ، غيرَ أنهما يفترقان مِن وجهٍ ، وهو أن القاضيَ يقولُ: ليس الإتقانُ يَتَعَلَّقُ بالعِلْمِ تَعَلُّقَ الدليلِ بالمدلول ، بل يُعْلَمُ عند الإتقانِ عِلْمُ المُتْقِنِ مِن غيرِ تَعَلُّقٍ بينهما ، والأستاذَ يَدَّعِي تَعَلُّقَ

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٦٢.

أحدِهما بالآخرِ حَسَبَ تَعَلُّقِ الدليلِ بالمدلول.

هذا ما ذكره القاضي في هذه الطريقة.

قلتُ: والذي عندي: أن القاضيَ ليس يَدَّعِي عِلْمًا هَجْمِيًّا بديهيًّا بكونِ الفاعلِ قادِرًا عالِمًا، وإنَّما يَدَّعِي عِلْمًا ضروريًّا صَدْرُهُ عن البَحْثِ؛ وذلك أنه قالَ: «إذا ثَبَتَ حَدَثُ السماواتِ والأرضِ، واستبانَ العاقلُ لطائفَ الصُّنْعِ وما تَتَّصِفُ الكائنات به مِن الإحكامِ والإتقانِ والانتظامِ؛ فيضطرُّ إلىٰ العلم بأنَّها لم تَحْدُثْ إلا مِن عَالِمٍ بها قادِرٍ عليها».

وقال في موضعٍ: «إذا ثَبَتَ حدَثُ العالَمِ، وأحاطَ العاقلُ به عِلْمًا، ونَفَضَ عن نفسِه وَسَاوِسَ الطَّبَائِعِيين ـ عَنَىٰ بهذا: أنه لم يَقَعْ مُوجَبًا عن مُوجِبٍ طبيعيٍّ، وإنما وَقَعَ عن قَصْدِ مُوجِدٍ مُؤْثِرٍ مختارٍ، والفعلُ الإيثاريُّ يقتضي كونَ فاعلِه ومُؤْثِرِه علىٰ صفةٍ لأجلها يَصِحُّ منه الفعلُ، وذلك هو القدرةُ ـ وإذا كان فِعْلُهُ مُحْكَمًا منظومًا مُرَتَّبًا مُتْقَنًا: فيقتضي ذلك كَوْنَ فاعلِه عالِمًا بفعله قاصِدًا إليه، وهذا مِمَّا يَعْلَمُهُ العاقلُ ويُدْرِكُهُ اضطرارًا عند التَّأَمُّلِ والبَحْثِ».

وقد حَكَيْنَا عن الشيخِ الإمامِ: أنَّ النظرَ الصحيحَ يُفْضِي إلىٰ العِلْمِ ضرورةً، إذا كانَ التقسيمُ محصورًا.

ثم قالَ الإمامُ: إذا ثَبَتَ كَوْنُ الباري تعالىٰ قَادِرًا عَالِمًا واتَّضَحَ؛ فباضطرارٍ نَعْلَمُ كَوْنَهُ حَيًّا. وإذا نَظَرَ العاقلُ بَدْءًا في الفعل، واعتقدَ له صانعًا؛ فيضطرُّ منه إلىٰ العِلْمِ بكونِ صانعِهِ حَيًّا، إذا دَرَأَ عن قَلْبِهِ وَسَاوِسَ الطَّبَائِعيين، كما سَبَقَت الإشارةُ إليه.

هذا كلامُهُ(١).

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٦٣.

وقد أَشَارَ في دَعْوَىٰ الضَّرورةِ إلىٰ نُكْتَتَيْنِ، يمكنُ تحريرُهما في مَعْرِضِ الأدلةِ؛ وذلك أن الموجوداتِ تَنْقَسِمُ: إلىٰ ما يَصِحُّ اتِّصَافُهُ بكونِهِ قَادِرًا عالِمًا، وإلىٰ ما لا يَصِحُّ ذلك فيه، ثم لا يُصَحِّحُ السَّبْرُ صفةً يَقَعُ بها المَيْزُ بين القَبِيلَيْنِ إلا الحياةَ، فالحياةُ شَرْطُ كلِّ قادِرٍ عالمٍ، ويستحيلُ ثبوتُ المشروطِ دون الشرطِ، ولأن القادرَ العالِمَ مَنْ قامتْ بذاته القدرةُ والعلمُ، والعلمُ والقدرةُ يستحيلُ قيامُهما بالجمادِ.

وقد بَيَّنَّا في بابِ إثباتِ العلم بالصَّانع: أن الجائزَ ثبوتُه والجائزَ انتفاؤُه لا يَخْتَصُّ بالثبوتِ إلا بِمُخَصِّصٍ مُقْتَضٍ، ثم المُقْتَضِي: إمَّا أن يَقْتَضِيَ الشيءَ إيجابًا، وإمَّا أن يَقْتَضِيَهُ إيجادًا وإيثارًا، والمُؤْثِرُ للشيءِ علىٰ غيرِهِ لا بُدَّ أن يكونَ حَيًّا قَادِرًا عالِمًا مُرِيدًا، والجمادُ يستحيلُ منه الإيثارُ والإيجادُ.

وإذا قيلَ للقاضي: سبيلُ الوصولِ إلىٰ العلم بالصَّانعِ الاستدلالُ، والعلمُ بكونِهِ موصوفًا بهذه الصفات تقولُ: «إنه ضروريٌّ»، وهو فَرْعٌ له؛ فكيفَ يستقيمُ ذلك؟!

فقالَ: لا يمتنعُ ثبوتُ العِلْمِ اضطرارًا في فَرْعٍ مع الاستدلالِ في الأَصْلِ، وهذا كما أنَّ العِلْمَ بِتَضَادِّ المتضادَّاتِ ضرورِيٌّ، والعلمَ بثبوتِ الأعراضِ نَظَرِيٌّ، وكذلك العلمُ بكونِ العَرَضِ ضِدًّا لغيره استدلاليٌّ.

فَصْلٌ
في إثباتِ العِلْمِ بِكَوْنِ صانعِ العَالَمِ مُرِيدًا

مذهبُ أهلِ الحَقِّ: أن صانعَ العالَمِ مريدٌ علىٰ الحقيقة.

وخالفَ أبو القاسمِ الكَعْبِيُّ[1] في ذلك، وقال: إنه سبحانه غيرُ موصوفٍ

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٤٧٥: والنظام.

به حقيقةً، وإنْ وُصِفَ بذلك شَرْعًا في أفعالِهِ، فالمرادُ بكونِه مُرِيدًا لها: أنه خالقُها ومُنْشِئُها، وإذا وُصِفَ بكونِهِ مريدًا لأفعالِ العبادِ، فالمَعْنِيُّ به: كونُه آمِرًا بها.

وذَهَبَ النَّجَّارُ إلىٰ أنه سبحانه مُرِيدٌ لنفسه، ثم تَرَدَّدَ فيه، فقالَ عند المراجعةِ: المَعْنِيُّ بكونِه مُرِيدًا: أنه غيرُ مغلوبٍ ولا مُسْتَكْرَهٍ.

وذَهَبَ معتزلةُ البَصْرَةِ إلىٰ أنه سبحانه مريدٌ للحوادثِ بإراداتٍ حادِثةٍ ثابتةٍ لا في مَحَالَّ، وزَعَمُوا: أنَّ كُلَّ حَادِثٍ مِنْ أفعالِهِ مُرَادٌ له بإرادةٍ حادثةٍ سِوىٰ الإرادةِ؛ فإن الإرادةَ مِنْ أفعاله لا تُرَادُ، وكُلُّ مأمورٍ به مِنْ أفعالِ العباد مرادٌ له، ولا تَتَعَلَّقُ إرادةٌ واحدةٌ عندهم بِمُرَادَيْنِ.

وقد أَنْكَرَ الجَاحِظُ أَصْلَ الإرادةِ، وزَعَمَ أنها ليست جِنْسًا مِن الأعراض، ولكنْ مَهْمَا انتفىٰ السَّهْوُ عن (٧٨/ف) الفاعلِ، وكان عالِمًا بما يفعلُه، فهو المريدُ علىٰ التحقيق، قال: ولا معنىٰ للقَصْدِ إلىٰ الفعلِ إلا هذا، وأما إرادةُ فِعْلِ الغَيْرِ فهو مَيْلُ النَّفْسِ فَقَطْ.

وهذا الذي ذَكَرَهُ باطلٌ؛ فإن الإنسانَ يُحِسُّ مِن نَفْسِهِ إرادتَهُ للشيء، وقد يفعلُه علىٰ مُوجَبِ إرادتِه، وقد لا يفعلُه وتَنْقُضُ عزيمتُه ويَفْسَخُهُ، والعلمُ حاصلٌ في الحالَيْنِ. وكذلك يُدْرِكُ في نفسِه مغايرةً بين إرادتِه لفعلِ الغَيْرِ وبين كراهيتِه له، وكذلك يُمَيِّزُ بين شَهْوَتِهِ للشيءِ ومَيْلِ نَفْسِهِ إليه وبين إرادتِهِ خِلافَهُ؛ فَمَنْ أَنْكَرَ الإرادةَ القَصْدِيَّةَ فقد جَحَدَ الحقيقةَ، وسبيلُهُ سبيلُ مَنْ يُنْكِرُ القدرةَ ويقولُ: «لا معنىٰ لها إلا الحياةُ، ولا معنىٰ للنَّظَرِ إلا العِلْمُ»، وكُلُّ ذلك مُنَاكَرَةٌ للحقائقِ.

أَمَّا الكلامُ علىٰ الكَعْبِيِّ وأتباعِه والنَّظَّامِ: أن[1] نقولَ: قد سَلَّمْتُم لنا: أنَّ

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب: فأن.

اختصاصَ أفعالِ العِبَادِ بالوقوع في بعضِ الأوقاتِ علىٰ خصائصِ صفاتها[١]، يَقْتَضِي القَصْدَ منهم إلىٰ تخصيصِها بأوقاتها وخصائصِ صفاتها، فكما أنَّ الاتِّساقَ والانتظامَ والإحكامَ والإتقانَ تَدُلُّ علىٰ كَوْنِ المُتْقِنِ عَالِمًا؛ فكذلك الاختصاصُ يَدُلُّ علىٰ كونِهِ قاصِدًا إلىٰ التخصيص، والأدلةُ العقليةُ المُفْضِيَةُ إلىٰ القَطْعِ يلزمُ اطِّرَادُها، ولو تَخَيَّلَ العاقلُ ثبوتَ الدلالةِ غيرَ دَالَّةٍ، لكانَ ذلك مُؤْذِنًا بخروجِها عن قضيَّةِ الأدلة علىٰ العموم.

ونقولُ للكَعْبِيِّ بعد تقريرِ ذلك: كُلُّ وَجْهٍ يَدُلُّ الفِعْلُ شاهدًا مِن أجله علىٰ كونِه مُرادًا مقصودًا، فهو مُقَرَّرٌ في فِعْلِ اللهِ تعالىٰ؛ فيلزمُ دلالةُ فِعْلِهِ علىٰ ما دَلَّ عليه الفِعْلُ شاهدًا. ولو سَاغَ التَّعَرُّضُ لنَقْضِ الدلالةِ وحَسْمِ طَرْدِها، لساغَ أن يَدُلَّ الإحكامُ شاهدًا علىٰ كونِ المُحْكِمِ عالِمًا، مِن غيرِ أن يَدُلَّ الإحكامُ في فِعْلِ اللهِ تعالىٰ علىٰ كَوْنِهِ عَالِمًا.

❊ فإنْ قيلَ: إنما يَدُلُّ الفِعْلُ شَاهِدًا علىٰ القَصْد؛ مِنْ حَيْثُ لا يُحِيطُ العَالِمُ بالمُغَيَّبِ عنه، فإذا لم يَتَّصِفْ بكونه عَالِمًا بوقتِ وقوعِ الفعل وما يَخْتَصُّ به، لم يَكُنْ بُدٌّ مِنِ تقديرِ قَصْدٍ، والباري سبحانه عَالِمٌ بالغُيُوبِ علىٰ حقائقها؛ فَوَقَعَ الاجتزاءُ بكونِهِ عَالِمًا عن تقديرِ كونِه مريدًا.

❊ وهذا الذي قَالَهُ باطلٌ مِن أَوْجُهٍ، أَقْرَبُها: أن ما ذكروه يَجُرُّ عليهم أن يَحْكُموا بأن الباريَ سبحانه غيرُ قادرٍ؛ اكتفاءً بكونِه عالِمًا، وفَرْقًا في ذلك بين الشاهد والغائب.

❊ فإنْ قالُوا: الإيجادُ إنما يَقَعُ بكونِه قادِرًا؛ فلا استغناءَ عنه، وإنما يَعْلَمُ سبحانه وقوعَهُ بإيقاعِهِ إِيَّاهُ لا بنفسِه.

---

(١) في الأصل: الصفات. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٧٧.

* **قيل**: وكذلك الاختصاصُ يَقَعُ بكونِهِ مُرِيدًا قاصِدًا؛ فلا بُدَّ منه، والعِلْمُ لا يُوقِعُ الشيءَ بل يَتْبَعُ الواقعَ، وكذلك القدرةُ لا يَقَعُ بها التخصيصُ؛ لأن تَعَلُّقَها بما لا يَقَعُ وإضافتَها إليه بمثابةِ تَعَلُّقِها بالواقعِ؛ فلا بُدَّ مِن زائدٍ على القدرةِ والعلمِ، به يَقَعُ التخصيصُ والاختصاص.

ثم نَفْرِضُ عليهم فاعِلًا شاهِدًا مُطَّلِعًا على ما سيكونُ مِن فِعْلِهِ؛ بإنباءِ صادقٍ إيَّاهُ مِن الرسل، ولو كان الأمرُ كذلك لافتقرَ الفِعْلُ مع ذلك إلى القَصْدِ إليه؛ فَبَطَلَ التعويلُ على[1] صَرْفِ وَجْهِ الدليلِ إلى ذهولِ الفاعل عَمَّا لم يَقَعْ مِن فعله.

ثم الناظرُ في الأفعالِ المقدورةِ للعِبَادِ يَسْتَدِلُّ بأفعالهم المختصَّةِ بأوقاتها وخصائصِ صفاتها على قَصْدِهم وإرادتهم، وإن لم يَخْطُرْ لهم[2] ذهولُهم وانطواءُ الغُيُوبِ عنهم، ولو كانَ الفِعْلُ يَدُلُّ على القَصْدِ شاهِدًا مِن حَيْثُ لم يَعْلَم الفاعلُ مَآلَ الأفعالِ، لتوقَّفَ استدلالُ الناظرِ على أن يَخْطُرَ ذلك بالبالِ؛ فإنَّ انخرامَ رُكْنٍ مِن الاستدلالِ يَمْنَعُ العُثُورَ على العِلْمِ في ثاني الحال.

هذا كُلُّهُ أو معظمُه مِن كلامِ الإمام[3]، وهو ظاهرٌ.

وإنْ تَعَسَّفَ مِن مُتَّبِعِي الكَعْبِيِّ مُتَعَسِّفٌ وزَعَمَ: أنَّ الفِعْلَ شاهدًا غيرُ دَالٍّ على قَصْدِ الفاعلِ إليه، وإنْ ثَبَتَ القَصْدُ فهو غيرُ مدلولِ الفِعْلِ.

فيقالُ: هذا جَحْدُ الضرورة، وأَقْرَبُ ما يُعَارَضُ به هذا القائلُ: أن يقالَ: لا يَدُلُّ المُحْكَمُ على عِلْمِ المُحْكِمِ، وإنما يَثْبُتُ العِلْمُ بدلالةٍ أُخْرى.

---

(١) في الأصل: إلى. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص٦٥.

(٢) في الإرشاد للجويني ص٦٥: له.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص٦٣.

وقالَ الأستاذُ أبو إسحاقَ: إنما يَتَمَيَّزُ مذهبُنا عن مذهب الطَّبَائِعِيين بإثبات الإرادة للصانع ؛ فإن كلَّ مَنْ يَقَعُ منه الفعلُ مِن غيرِ تقديرِ قصدٍ واختيارٍ ، فسبيلهُ في وقوعه سبيلُ وقوعِ آثارِ الطبائع عند القائلين بها.

وقال القاضي: مَنْ أَنْشَأَ فِعْلًا ، وكان عالِمًا بإنشائه في وقتٍ مخصوصٍ ؛ فلا بُدَّ أن يكونَ مُؤْثِرًا وقوعَه في ذلك الوقتِ مع اقتداره وعلمه به.

وادَّعَىٰ في ذلك عِلْمًا ضروريًّا.

قالَ الإمامُ: دعوىٰ الضرورةِ مِشْغَبَةٌ في هذه المسألة ، وفي الحِجَاجِ أَوْسَعُ مجالٍ.

وسبيلُ إثباتِ الإرادةِ: ما قَدَّمْنَاهُ مِن أن الإنسانَ يُحِسُّ مِن نفسِه إرادتَه للشيء ، حَسَبَ إحساسِه عِلْمَهُ وفِكْرَهُ وغيرَ ذلك مِن المعاني المشروطة بالحياة ، ثم يستبينُ بالدليل أنَّ الذي يَجِدُهُ مِن الإرادةِ والإيثارِ زائدٌ علىٰ العِلْمِ والفِكْرِ وحديثِ النَّفْسِ والتَّوَقَانِ والمَيْلِ والاعتقادِ والقدرةِ ، وإنما هو الإرادةُ والإيثارُ ؛ فكيفَ تَلْتَبِسُ الإرادةُ بالعِلْمِ ، والعِلْمُ يَتَعَلَّقُ بما يَجِبُ ويجوزُ ويستحيلُ ، والإرادةُ لا تَتَعَلَّقُ إلا بالحدوث وبالتجدُّدِ أو بما هو في حكم المُتَجَدِّدِ ؟! علىٰ ما سيأتي تفصيلُه في موضعه.

والطريقةُ الثانيةُ في إثباتِ الإرادة: اعتبارُ الغائبِ بالشاهد بجامعٍ ، وهو اختصاصُ الأفعالِ بأوقاتها وخصائصِ صفاتها ، وذلك دَالٌّ علىٰ الإرادةِ شاهدًا وغائبًا ، كما قدَّمناه.

❊ **فإنْ قيلَ**: في تقديرِ إرادةٍ قديمةٍ إثباتُ عَزْمٍ مضافٍ إلىٰ الله تعالىٰ ، وذلك محالٌ.

قالوا: والإرادةُ مِن قَبِيلِ المَيْلِ والتمنِّي والشهوة، وذلك مستحيلٌ في نَعْتِ الإله سبحانه.

* قلنا: إنْ أَرَدْتَ بالعَزْمِ: توطينَ نفسٍ عن تَرَدُّدٍ، فذلك مِن نُعُوتِ المُحْدَثِينَ، ويستحيلُ ذلك في نعتِ الإلهِ سبحانه، وإنْ أَرَدْتَ به: إرادةً متقدِّمةً مُتَعَلِّقَةً بما سيكونُ مِن الجائزاتِ، فنحنُ قائلون بها، غيرَ أَنَّا لا نُسَمِّيها عَزْمًا؛ لعدم التوقيفِ.

ثم نقولُ: لو كان المريدُ للشيء مُتَمَنِّيًا أو مُشْتَهِيًا ومائلًا، لوجبَ أن يكونَ العالِمُ بالشيء مُعْتَقِدًا ساكنَ النفسِ مُتَرَوِّيًا مُفَكِّرًا، ولَمَّا أَجْمَعْنَا علىٰ أنَّ اللهَ سبحانه عَالِمٌ، مع استحالةِ الاعتقاد وسكونِ النفس عليه؛ بَطَلَ تمويهاتُ الكَعْبِيِّ.

وأَمَّا الكلامُ علىٰ النَّجَّارِ حَيْثُ قال: «إنه سبحانه مريد لنفسه»: فإنْ زَعَمَ أن كونَهُ مريدًا حكمٌ ثابتٌ لنفسه مُتَعَلِّقٌ بالكائنات، مِثْلُ: كونِه عالِمًا ـ فسيأتي الرَّدُّ عليه وعلىٰ نُفَاةِ الصفاتِ. وإنْ زَعَمَ أن معنىٰ كونِه مريدًا أنه غيرُ مغلوبٍ ولا مُسْتَكْرَهٍ، فقد فَسَّرَ حكمًا ثابتًا بنفيٍ، ولو جازَ ذلك لجازَ أن يُفَسَّرَ كونُهُ عالِمًا قادرًا حَيًّا بنفيِ الجهلِ والعَجْزِ والموتِ عنه، كما قالت البَاطِنِيَّةُ.

ثم نقولُ: قَوْلُكَ: «ليس بمغلوبٍ ولا مُسْتَكْرَهٍ» مُتَّفَقٌ عليه، وإنما نَسْأَلُكَ عن إثباتِ صفةٍ حقيقيَّةٍ، فإنْ نَفَيْتَها أَلْزَمْنَاكَ ما أَلْزَمْنَا الكَعْبِيَّ، ومَآلُ هذا المذهبِ يَرْجِعُ إلىٰ نَفْيِ حُكْمِ الإرادة.

ثُمَّ أُلْزِمَ النَّجَّارِيَّةُ علىٰ لفظِهم مُنَاقَضَاتٍ، وقيل لهم: لو كانَ المريدُ هو الذي لا يُغْلَبُ ولا يُسْتَكْرَهُ، فليكن الربُّ سبحانه مريدًا نفسَه؛ مِن حَيْثُ إنه

غيرُ مغلوبٍ فيه ولا مُسْتَكْرَهٍ عليه، ويَجِبُ أن يكونَ مريدًا للمُحَالاتِ، ولَزِمَ وَصْفُ مَنْ لا يُغْلَبُ ولا يُسْتَكْرَهُ وكُلِّ مَن انتفىٰ عنه ذلك، بكونِه مريدًا كالجَمَاداتِ والأعراضِ.

وأمَّا الكلامُ علىٰ البَصْرِيِّين فإنه يَقَعُ في فصلين:

* أحدُهما: في وصفهم الباري سبحانه بكونه مريدًا.

* والثاني: في حكمهم بحدوث الإرادة.

فنقولُ لهم أوَّلًا: ما دليلُكم علىٰ كونِ الباري تعالىٰ مريدًا؟

فإنْ قالُوا: الدليلُ عليه اختصاصُ الحوادثِ بأوقاتها وخصائصِ صفاتها، أُبْطِلَ عليهم بالإراداتِ الحادثةِ التي يُحْدِثُها الباري تعالىٰ لنفسه (٧٩/ف) علىٰ زعمهم، وهي غيرُ مرادةٍ [عندهم][1]، مع كَوْنِها مُخْتَصَّةً بأوقاتٍ مخصوصةٍ وأوصافٍ مُتَعَيِّنَةٍ، فإن لم يَبْعُدْ ثبوتُ الإراداتِ واختصاصِها بالأوقات المخصوصة مع العلم بها، وهي غيرُ مرادةٍ ـ فلا يمتنعُ أن تَثْبُتَ جملةُ الحوادثِ غيرَ مرادةٍ؛ إذ ليس بعضُها بالاستغناءِ عن الإرادةِ أو الافتقارِ إليها أَوْلَىٰ مِن بعضٍ، ولو جازَ افتراقُ الحوادثِ في الافتقارِ إلىٰ الإرادة، لجازَ افتراقُها في الافتقار إلىٰ كَوْنِ الصانعِ قادرًا.

ومِمَّا يَصُدُّهُم عن إثباتِ كونه مريدًا: أنهم قالوا: فاعلُ الأسبابِ لا بُدَّ أن يكونَ مريدًا قاصِدًا إليها، فأما المُسَبَّبَاتُ الواقعةُ عن الأسبابِ تَوَلُّدًا، فإنها مِن فِعْلِ فاعلِ الأسبابِ. ثم مِن قضيةِ أصلهم: أنه يجوزُ وقوعُ المُسَبَّبَاتِ مع كونِ فاعلها عالِمًا غيرَ مريدٍ لها، فإذا لم تُبْعِدُوا إثباتَ هذه الضروبِ مِن

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٧٩.

الأفعال، مِن غيرِ أن يكونَ فاعلُها مريدًا، مع اتِّصافِهِ بكونِه عالِمًا بما وَقَعَ مِن أفعاله ـ فلا يستقيمُ لِمَنْ هذا مُعْتَقَدُهُ طَرْدُ الدلالةِ على إثبات الإرادة.

❊ فإنْ قالُوا: الإرادةُ يُرادُ بها ولا تُرادُ في نفسها.

❊ ولهم[١] في ذلك تَرَدُّدٌ واختلافُ قولٍ:

قال الجُبَّائِيُّ: لا يَصِحُّ مِن فاعلِ الإرادةِ إرادةُ الإرادةِ، ولا يمتنعُ مِن غيرِ فاعلِ الإرادةِ أن يريدَ الإرادةَ.

وقالَ أبو هاشمٍ: الإرادةُ إذا فَعَلَها المريدُ بها، فَيَصِحُّ أن يريدَ إرادتَهُ، ويَصِحُّ أن لا يريدَها، مع كونِه عالِمًا بها في الحالتين.

قال: وهذا حكمُ الإرادةِ القَصْدِيَّةِ، وهي المُقَارِنَةُ للفعل، فَيَصِحُّ أن يريدَها فاعلُها ويَصِحُّ أن لا يريدَها. وأما التي تَتَقَدَّمُ على الفِعْلِ بأزمانٍ، وكانت في حكمِ العَزْمِ على الفِعلِ في المَآلِ؛ فَيَجِبُ أن تكونَ مرادةً إذا كانت فِعْلًا للمريد وهو عالِمٌ بها.

وعندنا: الفاعلُ للشيءِ العالِمُ به لا بُدَّ أن يكونَ مريدًا، سواءٌ كانَ الفِعْلُ إرادةً أو غيرَها.

❊ فإنْ قالوا[٢]: لو جازَ أن تُرَادَ الإرادةُ، لجازَ أن تُشْتَهَى الشهوةُ ويُتَمَنَّى التَّمَنِّي.

❊ يقالُ لهم: مَنْ شَبَّهَ بين مُخْتَلِفَيْنِ فلا بُدَّ مِن جامعٍ بينهما، ولا يَجِدُونَ جامِعًا بين الإرادة والشهوة. ثم لا نُسَلِّمُ ما قالوه مِن المعارضة؛ إذ لو قيل: «العِلْمُ يُعْلَمُ به ولا يُعْلَمُ في نفسه»؛ جَرْيًا على ما مَهَّدُوهُ وقياسًا على الشهوة

---

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: فلهم.

(٢) هذا من تتمة الاعتراض السابق، كما يُعلم ذلك من صنيع الجويني في الإرشاد ص٦٨.

والتمنِّي ـ لكانَ الكلامُ عليه كالكلامِ عليهم.

ثم نقولُ: قد أَوْضَحْنَا: أن مَنْ فَعَلَ فِعْلًا، وكان عَالِمًا بما فَعَلَ؛ فلا بُدَّ أن يكونَ مريدًا له مُؤْثِرًا وقوعَه في وقته، ووضوحُ ذلك يُدَانِي مداركَ الضَّرورات. ثم العقلُ يَقْضِي باستواء الإرادة المُوقَعَةِ في وقتٍ وغيرِها مِن الحوادث؛ فَبَطَلَ تَعْوِيلُهُم على أن الإرادةَ لا تُرادُ.

ثم لا يُغْنِيهم خَبْطُهم في الإرادةِ [وقد نُقِضَ دليلُهم؛ فإن ما عَوَّلوا عليه من دلالةِ الاختصاص على الإرادة بطل عليهم بالإرادة][1] وكلامُهم بَعْدَ ذلك تعليلٌ للنَّقْضِ؛ فإذًا قد انْسَدَّ عليهم طريقُ الاستدلالِ على كَوْنِ الباري تعالى مريدًا. ثم ما ذكروه يَبْطُلُ بالإرادةِ المتقدِّمة على الفعل، وهي التي يُسَمُّونها عَزْمًا؛ فإنهم حكموا بأنَّ مِثْلَ هذه الإرادةِ تُرَادُ، هذا مذهبُ أبي هاشمٍ وأتباعِهِ.

❁ **فإنْ قالَ الجُبَّائِيُّ:** الدَّاعِي إلى المرادِ داعٍ إلى الإرادة؛ فلا حاجةَ إلى إفرادِ الإرادةِ بالإرادةِ، بل يُجْتَزَأُ عنها بالدَّوَاعِي.

※ **قلنا:** لو وَجَبَ الاكتفاءُ بالدَّوَاعِي في الإرادةِ، لَوَجَبَ الاكتفاءُ به في المرادِ، حتى لا يَفْتَقِرَ مرادٌ إلى الإرادةِ.

❁ **فإنْ قالَ الجُبَّائِيُّ:** لو أرادَ المريدُ إرادتَهُ، لأفضى ذلك إلى التسلسلِ؛ فإنه إذا أرادَ إرادتَهُ بالإرادةِ، وَجَبَ أن يريدَ إرادةَ الإرادةِ بإرادةٍ أُخرى، وهذا يَجُرُّ إلى مُحَالٍ.

※ **قلنا:** كلُّ إرادةٍ كانت مِن كَسْبِ المريدِ مِنَّا، فَيَجِبُ أن تكونَ مرادةً له مع العِلْمِ والذِّكْرِ، ثم لا يُؤَدِّي القولُ به إلى التسلسلِ؛ فإن الإرادةَ تنتهي إلى

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٨٠.

إرادةٍ ضروريَّةٍ مِن فِعْلِ اللهِ تعالىٰ[١]. وإنما يَجِبُ أن يريدَ المريدُ فِعْلَ نفسه إذا كان ذاكِرًا له، فأمَّا فِعْلُ الغيرِ فيجوزُ أن يريدَهُ ويجوزُ أن لا يريدَهُ.

فقد وَضَحَ علىٰ أَصْلِنَا الانفصالُ، وانْحَسَمَ عَنَّا السُّؤالُ، وبَقِيَتْ الطَّلِبَةُ علىٰ المعتزلةِ في إثباتهم لله تعالىٰ إراداتٍ حادثةً، فقد اضطررناهم إلىٰ القولِ بأن الإرادةَ الحادثةَ مرادةٌ، ثم يتسلسلُ القولُ في ذلك لا مَحَالَةَ، ولا يُتَصَوَّرُ للربِّ سبحانه إرادةٌ مِن فِعْلِ غيرِه كما يُتَصَوَّرُ ذلك للمخلوقين، فليس لهم أن يَنْفَصِلُوا عن التسلسلِ في إرادةِ الله تعالىٰ بما انفصلنا به عن إرادتنا.

ومِمَّا يُطَالَبُونَ به: أن يقالَ: بِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يَزْعُمُ أنَّ الباريَ سبحانه مريدٌ لنفسه، كما أنه قادرٌ لنفسه عندكم؟

❊ فإنْ قالُوا: إنما يمتنعُ ذلك؛ لأن الحكمَ الثابتَ للنَّفْسِ إذا كان يَقْتَضِي تَعَلُّقًا، يَجِبُ أن يَعُمَّ تَعَلُّقُهُ لجملةِ المُتَعَلَّقاتِ؛ ولذلك وَجَبَ كونُه عالِمًا بجميع المعلومات؛ لأنه عالم لنفسه؛ إذ لا اختصاصَ للنفس ببعضِ المُتَعَلَّقاتِ دون بعضٍ.

❊ [قلنا: كلُّ هذا تَحَكُّمٌ][٢]، وبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ النَّجَّارِيَّةِ إذا قالوا: إنه مريدٌ لنفسه ببعض المرادات؟ وهذا بمثابةِ اختصاصِ العلمِ الحادثِ بمتعلَّقه لنفسه، وليس لقائلٍ أن يقولَ: لا اختصاصَ للعلم الحادث بالسَّواد، وإضافتُه إلىٰ السَّوَادِ كإضافتِه إلىٰ غيره.

❊ فإنْ قالُوا: اسْتَشْهَدْنَا بكونِ الباري عَالِمًا لنفسه بكلِّ معلومٍ.

❊ قلنا: مَنْ يُسَلِّمُ لكم أنه سبحانه إنما كان عالِمًا بكلِّ معلومٍ لأنه عالم

---

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ٥٢): ولا يجب أن يريد العبد إرادته الضرورية؛ فإنها ليست من فعله.

(٢) ما بين القوسين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٨١.

لنفسه، وقد عَلِمْتُم مِن مذهبِ خصومكم المصيرَ إلىٰ أنه سبحانه عالِمٌ بعلمٍ، وأن عِلْمَهُ يَتَعَلَّقُ بكلِّ معلومٍ إلىٰ ما لا يتناهىٰ؛ فَبَطَلَ دعواكم في تعليلِ التقسيمِ بكونِه عَالِمًا لنفسه.

❊ فإنْ قالُوا: الصفةُ الثابتةُ للنَّفْسِ ليست بالإضافةِ إلىٰ بعضِ المُتَعَلَّقَاتِ أَوْلَىٰ منها بالإضافةِ إلىٰ سائرها.

❊ قلنا: هذا تلبيسٌ؛ فإن قولَكم: «إنه عالم لنفسه» ليس تعليلًا بالنفس؛ فإنكم مَنَعْتُم تعليلَ الواجبِ مِن الأحكام، وإنما عَنَيْتُم به: نَفْيَ العِلَّةِ ونَفْيَ أن يكونَ كونُه عالِمًا مُعَلَّلًا؛ فَرَجَعَ قولُكم: «إنه عالِمٌ لنفسه» إلىٰ مِثْلِ قولِ القائل: العِلْمُ بالسَّوادِ إنما كانَ عِلْمًا به لنفسه، والإرادةُ للحركةِ إنما كانت إرادةً لها لنفسها.

فلو قالَ قائلٌ: نَفْسُ الإرادةِ بالإضافة إلىٰ الحركةِ، كنفسها بالإضافة إلىٰ السُّكون وإلىٰ كلِّ مُرادٍ.

❊ قلنا: فَيَجِبُ أن تَصْلُحَ إرادةُ الحركةِ لكلِّ مُرادٍ، والعلمُ بمعلومٍ لكلِّ معلومٍ؛ جَرْيًا علىٰ قاعدتكم.

❊ فإنْ قالُوا: العِلْمُ بالسَّوادِ له اختصاصٌ به؛ فلا يتعدَّاهُ.

❊ قلنا: أَمَّا عندنا: فإنما اخْتُصَّ العِلْمُ الحادثُ بمعلومٍ مُعَيَّنٍ؛ لأن الباريَ سبحانه خَصَّصَهُ به. وعلىٰ أصلكم: إذا قلتُم: «صفةُ النفسِ تَعُمُّ كُلَّ مُتَعَلَّقٍ»، وقَضَيْتُم بوجوبِ تعلُّقِ كونِ الباري تعالىٰ عَالِمًا بجميع المعلومات لهذه القاعدة؛ إذ قلتُم: إضافةُ صفةِ النفس إلىٰ بعضِ المُتَعَلَّقَاتِ ليست بأَوْلَىٰ مِن إضافتِها إلىٰ سائرها ـ فيلزمُ أن تقولوا: نَفْسُ العلمِ بالإضافة إلىٰ معلومٍ،

كنَفْسِهِ بالإضافة إلىٰ سائرِ المعلومات، فإذ لم تقولوا ذلك مع اعترافِكم بأن العِلْمَ إنما يَتَعَلَّقُ بمعلومه لنفسه، فما المانعُ مِن أن يقالَ: إنه سبحانه مريدٌ لبعض المرادات لنفسه؟!

ثم هذا الذي ذكروه تَوَلَّوْا نَقْضَهُ؛ حَيْثُ قالوا: إنه سبحانه قادرٌ لنفسه، ولا يَتَّصِفُ بكونه قادِرًا علىٰ كلِّ مقدورٍ؛ فإن مقدوراتِ العباد غيرُ مقدورةٍ لله تعالىٰ. وقد أَثْبَتَ المُتَأَخِّرون منهم أجناسًا مقدورةً للعباد، ومَنَعُوا كونَها مقدورةً له سبحانه، منها: الجَهْلُ.

❊ فإنْ قالُوا: مقدوراتُ العِبَادِ لم تَتَعَلَّقْ بها قدرةُ القديمِ؛ مِن حَيْثُ استحالَ مقدورٌ بين قادرين، والمستحيلُ لا يُعَدُّ مِن المقدورات.

❊ [قلنا:][1] لا يُنْجِيكُم رَوَغَانُكم عَمَّا أُلْزِمْتُمُوهُ؛ فإنَّ ما سَيَقْدِرُ عليه عَبْدٌ في معلوم الله تعالىٰ، فإنه غيرُ مقدورٍ لله تعالىٰ عندكم قبل أن يُقْدِرَ عَبْدَهُ عليه، وهذا إذ ذاكَ غيرُ مقدورٍ للعَبْدِ.

❊ وإنْ هُمْ قالُوا: كانَ الربُّ تعالىٰ قَادِرًا علىٰ ما سيكونُ مقدورًا للعبد، وإنما الممتنعُ ازدحامُ قَادِرَيْنِ علىٰ مقدورٍ واحدٍ.

❊ قيل لهم: فينبغي أن يمتنعَ ـ لكونه سبحانه قَادِرًا ـ طُرُوءُ اقتدارِ العَبْدِ، وهذا أَوْلَىٰ مِن خروجِ مقدورِ الله تعالىٰ عن كونِه مقدورًا له تعالىٰ؛ لطُرُوءِ اقتدارِ العبادِ.

ثُمَّ نقولُ: العَالِمُ مِنَّا عندكم مُعْتَقِدٌ غيرَ أنه مُعْتَقِدٌ باعتقادٍ، (٨٠/ف) والربُّ تعالىٰ عالِمٌ لنفسه، فقولوا: «إنه سبحانه مُعْتَقِدٌ لنفسِه»؛ فيلزمُ علىٰ قَوْدِ هذا

(١) ما بين القوسين زيادة من الإرشاد للجويني ص٧١.

الكلامِ أن تَثْبُتَ له سبحانه جملةُ وجوهِ الاعتقادِ؛ حتىٰ يكونَ ظَانًّا جاهلًا عالِمًا، تعالىٰ اللهُ عن ذلك عُلُوًّا كبيرًا؛ بناءً علىٰ قولكم مِن وجوبِ ثبوت العموم بالصفة الثابتةِ للنفس.

* فإنْ قالُوا: هذه الصفاتُ تَتَنَاقَضُ.

* قلنا: كما يَتَنَاقَضُ هذا، فكذلك تَتَنَاقَضُ إرادةُ المُتَضَادَّاتِ. وهذا جوابٌ لقولكم: «لو كان مريدًا لنفسه لكان مريدًا للمتضادَّات والقبائح»، وسَنُجِيبُ عن هذا في باب أحكام الإرادة، إنْ شاءَ اللهُ. وقد أَجَبْنَا عن قولهم: «لو كانت إرادتُه قديمةً لكان سبحانه عازمًا»، عند الكلامِ علىٰ الكَعْبِيِّ.

ثُمَّ نقولُ: إنما يَجِبُ عندكم أن يكونَ الربُّ سبحانه مريدًا لطاعاتِ العباد كَارِهًا لمعاصيهم؛ لعلمِه سبحانه بِحُسْنِها وقُبْحِها، وقد كانَ عَالِمًا بذلك في الأزل؛ فَهَلَّا كانَ مريدًا لها في الأزل!

ثُمَّ نقولُ: إن كانت إرادتُه حادثةً، فما المانعُ مِن قيامِها بذات الإله سبحانه؟ وقد التزمتُم[1] تَجَدُّدَ الأحوالِ عليه، والمحذورُ مِن قيام الحوادث بذاته تَجَدُّدُ الأحكامِ عليه، والكَرَّامِيَّةُ وإن التزموا قيامَ الحوادثِ بذاته، مَنَعُوا اتِّصَافَهُ بها وتَجَدُّدَ أحكامِها عليه.

* فإنْ قالُوا: لو قامت الإراداتُ الحادثةُ بذاته لم يَخْلُ عنها وعن أضدادها، ثم يَنْسَاقُ ذلك إلىٰ الدليلِ علىٰ حَدَثِهِ.

* قلنا: إنْ جازَ أن يَتَّصِفَ بأحكامِ الحوادثِ متعاقبةً، مِن غيرِ أن يكونَ مُتَّصِفًا بأضدادِها قبل الاتِّصافِ بها، فما المانعُ مِن قيامِ الحوادثِ به في لا

---

(١) في الأصل: التزم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٨١.

يَزَالُ مع خُلُوِّهِ عن أضدادِها قبلها؟ ثم أَصْلُهُم: أنَّ الحَيَّ يجوزُ أن يَعْرَىٰ عن الإرادة وأضدادها، هذا مذهبُ أبي هاشمٍ وغيرِه، وكَيْفَ يستقيمُ هذا العُذْرُ وهذا أَصْلُهم؟!

قالَ الإمامُ: وكلُّ ما ذكرناه كلامٌ في أحد القسمين الموعودين في صَدْرِ الكلامِ علىٰ البَصْرِيين، وهو التَّعرُّضُ لكونِ الباري تعالىٰ مريدًا، وإيضاحُ عَدَمِ استقامتِه علىٰ أصلهم، فأمَّا الرَّدُّ عليهم في إثباتِهم الإرادةَ الحادثةَ لله تعالىٰ، فسيأتي بَعْدَ هذا، إنْ شاءَ اللهُ[1].

فَصْلٌ

في إثباتِ العِلْمِ بِكَوْنِ الرَّبِّ تعالى سَمِيعًا بَصِيرًا

مَذْهَبُ أهلِ الحقِّ: أنَّ الربَّ ﷻ سميعٌ بصيرٌ علىٰ الحقيقة.

خِلافًا للكَعْبِيِّ وأتباعِه مِن البغداديين؛ فإنهم ذهبوا إلىٰ أنه سبحانه إذا وُصِفَ بكونه سميعًا بصيرًا، فالمَعْنِيُّ به: كونُه عَالِمًا لنفسه بالمعلوماتِ علىٰ حقائقها، وإلىٰ ذلك ذهب جماعةٌ مِن النَّجَّارِيَّةِ.

وذهب القدماءُ مِن معتزلةِ البصرة إلىٰ أنه سميعٌ بصيرٌ لنفسه، كما أنه قادرٌ عالِمٌ لنفسه، كذلك حَكَاهُ الإمامُ[2]، وهذا كُلُّهُ[3] يَئُولُ إلىٰ مذهبِ الكَعْبِيِّ.

وذَهَبَ الجُبَّائِيُّ وابْنُهُ إلىٰ أن المَعْنِيَّ بكونِه سميعًا بصيرًا: أنه حَيٌّ لا آفَةَ به، ومِنْ أصلِهم[4]: أنَّ حقيقةَ السمع والبصر شاهدًا أيضًا هي حقيقتُهما غائبًا.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٧١.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٧٢.

(٣) في الغنية للشارح ١/٤٨٢: كأنه.

(٤) في الإرشاد للجويني ص٧٢: ومن أصلهما.

* **أمَّا الردُّ على الكَعْبِيِّ ومُتَّبِعِيهِ**: فسيأتي في كتاب الإدراكات، ونُوضِحُ هناك: أن الإدراكَ معنًى زائدٌ على العلم، ولو ساغَ رَدُّ الإدراكِ إلى العلم لساغَ رَدُّ القدرةِ إلى الحياة؛ فإنه لا معنى لكونِ القَادِرِ قادِرًا أكثرَ مِن كونِه حَيًّا.

* **وأمَّا الردُّ على الجُبَّائِيِّ وابْنِهِ**: فسيأتي أيضًا، ولو ساغَ صَرْفُ الإدراكِ إلى الحياةِ مع انتفاءِ الآفة، لساغَ صَرْفُ القدرةِ والعلمِ إلى ذلك. على أنَّ كَوْنَ المُدْرِكِ مُدْرِكًا حكمٌ ثابتٌ، وحالٌ يُحِسُّها الحَيُّ الذَّاكرُ مِن نفسه زائدًا على حياته، ثم لا يجوزُ تعليلُ الحكمِ الواحدِ[1] بعلَّتينِ إحدُاهما نَفْيٌ.

والدليلُ على أنَّ الباريَ تعالى سميعٌ بصيرٌ على الحقيقةِ: أن الأفعالَ دَالَّةٌ على كونِهِ سبحانه حَيًّا، والحَيُّ يجوزُ أن يَتَّصِفَ بكونه سميعًا بصيرًا، فإذا لم يكن سميعًا بصيرًا لَزِمَ اتِّصَافُه بكونه مَئُوفًا[2]؛ إذ كُلُّ قابِلٍ لنقيضين على البَدَلَ لا واسطةَ بينهما يستحيلُ خُلُوُّه عنهما، وإذا ثَبَتَ استحالةُ كونِهِ مَئُوفًا تَعَيَّنَ اتِّصَافُهُ بكونه سميعًا بصيرًا.

* **فإنْ قالَ قائلٌ**: بَنَيْتُم كلامَكم هذا على قَبُولِ الباري سبحانه الاتِّصَافَ بالسَّمع والبصر، فَبِمَ تُنْكِرُونَ على مَنْ يأبى ذلك ويُنْكِرُهُ، ويَزْعُمُ أن الباريَ تعالى يستحيلُ عليه قَبُولُ السمع والبصر وأضدادِهما، كما يستحيلُ عليه قَبُولُ الألوانِ؟

* **قلنا**: قد أَوْضَحْنَا: أنَّ الحَيَّ شاهدًا قابلٌ للاتِّصَافِ بالسمع والبصر، وإذا تَقَرَّرَ ذلك سَلَكْنَا طريقَ السَّبْرِ والتَّقْسِيمِ، وقلنا: الجمادُ لا يَقْبَلُ الاتِّصَافَ بالسمعِ والبصرِ، وإذا اتَّصَفَ بالحياةِ تَهَيَّأَ لقبولهما إنْ لم تَقُمْ به آفاتٌ، ثم إذا

(١) في الغنية للشارح ٤٨٢/١: الثابت.
(٢) أي: ذا آفة وعاهة.

سَبَرْنَا صفاتِ الحَيِّ؛ رَوْمًا للعُثُورِ علىٰ ما يُصَحِّحُ قَبُولَهُ السمعَ والبصرَ، لم يَصِح علىٰ السَّبْرِ إلا كَوْنُهُ حَيًّا؛ إذ لو قَدَّرْنا مُصَحِّحًا آخَرَ سِوىٰ ذلك لَبَطَلَ التقديرُ؛ فإنَّا لو قلنا: المُصَحِّحُ لذلك وجودُهُ أو حدوثُهُ أو قيامُهُ بالنفس أو غيرُ ذلك مِن الأوصاف، كان مُنْتَقِضًا للفَوْرِ.

فإذا وَضَحَ أنَّ الحَيَّ بَايَنَ الجمادَ في صِحَّةِ قَبُولِ السمع والبصر؛ لكونه حَيًّا، لَزِمَ القضاءُ بِمِثْلِهِ في كونِ الباري سبحانه حَيًّا[1]. وليس مُنْكِرُ صحةِ قَبُولِ السمع والبصر وحكمِهما، بأَسْعَدَ حالًا مِمَّنْ يَزْعُمُ أنَّ الباريَ سبحانه لا يَتَّصِفُ بالعلم وأضداده؛ مصيرًا إلىٰ أنه يستحيلُ اتِّصافُه بأحكامِها.

❊ **فإنْ قيلَ**: ما الدليلُ علىٰ امتناعِ عُرُوِّ الشيءِ عن أحكام الأضداد، مع جوازِ قَبُولِه للآحاد[2]؟

❊ **قلنا**: كلُّ ما يَدُلُّ علىٰ استحالةِ عُرُوِّ الجواهرِ عن المُتَضَادَّاتِ فهو دليلٌ علىٰ ذلك، وقد سَبَقَ الإيماءُ إليه في صَدْرِ الكتابِ.

❊ **فإنْ قيلَ**: مِنْ أركانِ دليلِكم: استحالةُ اتِّصَافِ الباري سبحانه بالآفاتِ والنقائصِ المُضَادَّةِ للسمع والبصر، فما دليلُكم علىٰ ذلك؟

❊ **قالَ الإمامُ**: هذا مِمَّا كَثُرَ فيه كلامُ المُتَكَلِّمِين، ولا نَرْتَضِي مِمَّا ذكروه في هذا الموضع إلَّا الالتجاءَ إلىٰ السَّمْعِ؛ إذ قد أَجْمَعَت الأُمَّةُ علىٰ تَقَدُّسِ الباري تعالىٰ عن الآفات والنقائص.

---

(١) كذا إيراد العبارة في الأصل، وإيرادها في الغنية للشارح ١/٤٨٣: وإذا ثبت كون الإله سبحانه حيًّا، لزم القضاء بكونه موصوفًا بالسمع والبصر؛ لتعاليه عن قبول الآفات والنقائص.

(٢) كذا إيراد السؤال في الأصل، وإيراده في الغنية للشارح ١/٤٨٣: فإن قيل: ما الدليل علىٰ أنه إذا لم يتصف بالسمع والبصر يجب اتصافه بضدهما؟

* فإنْ قيلَ: الإجماعُ لا يَدُلُّ عَقْلًا، وإنما يَدُلُّ السَّمْعُ على كونِهِ دليلًا، والسَّمْعُ وإنْ تَشَعَّبَتْ طُرُقُهُ فَمَآلُها كلامُ اللهِ تعالىٰ الصِّدْقُ وقولُه الحَقُّ، والأفعالُ لا تَدُلُّ علىٰ الكلامِ، بل سبيلُ إثباتِه كسبيلِ إثباتِ السمعِ والبصرِ كما سنذكره. فلو وَقَعَتِ الطِّلْبَةُ في الكلامِ نفسه، وأَسْنَدْنَا إثباتَهُ إلىٰ نَفْيِ الآفةِ، ثم رَجَعْنَا في نَفْيِ الآفَةِ إلىٰ الإجماعِ الذي لا يَثْبُتُ إلا بالكلامِ، لَكُنَّا مُحَاوِلِينَ إثباتَ الكلامِ بما لا يَثْبُتُ إلا بِتَقَدُّمِ العلمِ بالكلامِ عليه، وذلك نهايةُ العَجْزِ.

* قالَ الإمامُ: يَتَّجِهُ في دَرْءِ هذا السؤالِ أن نقولَ: المعجزاتُ إذا دَلَّتْ علىٰ صِدْقِ الرُّسُلِ، وأَخْبَرُوا بعد ثبوتِ صِدْقِهم عن الكلامِ الثابتِ للهِ تعالىٰ علىٰ الجملةِ، ثم أَخْبَرُوا عن تفاصيلِ مُتَعَلَّقَاتِهِ ـ فَيُعْلَمُ علىٰ القَطْعِ ما نَرُومُ.

* فإنْ قيلَ: المعجزاتُ لا تَدُلُّ علىٰ صِدْقِ الأنبياءِ لأعيانها دلالةَ الأدلةِ العقليةِ، وإنما تَدُلُّ مِنْ حَيْثُ تُنَزَّلُ منزلةَ التصديقِ بالقولِ، علىٰ ما سنذكره، فإذا كانت المعجزةُ تَدُلُّ مِن هذا الوجه لأنها تَحُلُّ مَحَلَّ قولِ مُصَدِّقٍ؛ فكيفَ تَدُلُّ المعجزةُ علىٰ قولٍ، ووَجْهُ دليلِه نزولُه منزلةَ قولٍ؟!

* قالَ الإمامُ: وهذا مُخِيلٌ، ولكنَّ الحقَّ يَبِينُ عند التحصيل، فإنَّ مَن ادَّعَىٰ علىٰ مَحْفِلٍ: أنه رسولُ مَلِكٍ، وقام علىٰ رُؤُوسِ الأَشْهَادِ، وادَّعَىٰ أنه رسولُ المَلِكِ إلىٰ مَنْ شَهِدَ وغابَ، وذلك بِمَرْأىً مِن المَلِكِ ومَسْمَعٍ، ثم قالَ: «آيةُ رسالتي أَنِّي إذا اقْتَرَحْتُ علىٰ المَلِكِ أن يقومَ ويَقْعُدَ، فَعَلَ»، علىٰ خِلافِ المعتادِ منه، ثم عَقَّبَ ما قَالَهُ بالاقتراحِ فَوَافَقَهُ المَلِكُ؛ فيضطرُّ الحاضرون إلىٰ العِلْمِ بكونِهِ رسولًا مُصَدَّقًا مِن جهة المَلِكِ المُرْسِلِ.

وقد لا يَخْطُرُ لبعضِهم كونُ المُرْسِلِ مُتَكَلِّمًا، وقد يَحْضُرُ المجلسَ مَنْ يَنْفِي كلامَ النَّفْسِ، ويعتقدُ أن لا كلامَ إلا الأصواتُ والعباراتُ. ثم يَسْتَوِي

الحاضرون في دَرْكِ العلمِ بكونه رسولًا ، مع استوائِهم[١] في الذُّهُولِ عن الكلامِ إذ ذاك والعلم به .

هذا ما ذكره الإمام في هذا الباب سؤالاً وجوابًا[٢] . (٨١/ف)

قال: وسبيلُ إثباتِ العِلْمِ بكونِ الباري تعالىٰ مُتَكَلِّمًا ، كسبيلِ إثباتِ العلم بكونه سميعًا بصيرًا ، ولكنَّ المَقْصدَ منه لا يَتَّضِحُ قبل أن نُثْبِتَ كلامَ النَّفْسِ ونَرُدَّ علىٰ مُنْكِرِيه[٣] .

قلنا: وقد لا تَسْتَغْنِي هذه الفُصُولُ عن الشَّرْحِ ، غيرَ أنها ستأتي مشروحةً في مواضعها ، إنْ شاءَ اللهُ.

ومحصولُ ما ذَكَرَهُ الإمامُ: ادِّعَاءُ العِلْمِ الضروريِّ بصدقِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ فيما يَدَّعِيهِ عند ظهور المعجزة وما يُشَاهَدُ عندها مِن قرائنِ الأحوالِ ، وما كانَ مُدْرَكَهُ الضرورةُ فلا مَجَالَ للاعتراضِ عليه ، وإنما يَتَوَجَّهُ الاعتراضُ علىٰ المُسْتَدِلِّين .

وإذا عُلِمَ صِدْقُ صاحبِ المعجزةِ وَجَبَ صِدْقُهُ في جميع أخباره ، ومِن جملةِ أخباره: أنَّ الربَّ سبحانه موصوفٌ بالكلامِ الصِّدْقِ ، وجميعُ ما يُؤَدِّيه الرسولُ مِن الشرعِ مُسْتَنَدُهُ هذا الخبرُ . ومِن أخباره أيضًا: الإنباءُ عن تَقَدُّسِ الربِّ سبحانه عن النقائصِ والآفاتِ .

فهذا ما كان يختارُه القاضي في إثباتِ العِلْمِ بِنَفْيِ الآفاتِ والنقائصِ عن الله تعالىٰ ، ويَشْهَدُ لذلك نصوصُ القرآنِ وفَحْوَاها ، ولن يَتَقَرَّبَ المتقرِّبون إلىٰ

---

(١) كذا في الأصل ، وفي الإرشاد للجويني ص٧٦: مع اختلافهم .

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٧٢ .

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص٧٦ .

الله تعالىٰ بعبادةٍ أَفْضَلَ مِن التسبيحِ والتنزيهِ، وذلك شِعَارُ الصَّالحين وجِبِلَّةُ الملائكة والمقرَّبين، وقال تعالىٰ: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ...﴾ الآيةَ [الإسراء: ٤٤].

وسواءٌ قلنا: «الإدراكُ مِن قَبيلِ العِلْمِ» أو لم نَقُل ذلك، فلا شَكَّ أنه صفةُ مَدْحٍ وكمالٍ؛ فَوَجَبَ أن يكونَ الربُّ تعالىٰ موصوفًا بها، ثم يَجِبُ قِدَمُ تلك الصفةِ؛ لاستحالةِ تَجَدُّدِ صفةٍ ذاتيَّةٍ للقديمِ تعالىٰ، ويَجِبُ أن يكونَ الربُّ سبحانه في الأَزَلِ مُدْرِكًا وجودَه مُبْصِرًا إيَّاهُ سامعًا لكلامه الأزلي.

وقد سَلَكَ أصحابُنا طُرُقًا في نَفْيِ النقائص، مع اتِّفاقِهم علىٰ أنَّ النَّقْصَ يَدُلُّ علىٰ الحدوث، وإنما كانَ دَالًّا علىٰ الحدوثِ؛ مِنْ حَيْثُ إنه لا يَقَعُ حَيْثُ يَقَعُ إلا جائزًا، وتقديرُ نَقْصٍ واجبٍ هو مدلولُ العقلِ: مستحيلٌ، وكلُّ ما يَتَطَرَّقُ إليه الجوازُ فلا يَخْتَصُّ ببعضِ صفاته إلا بِمُخَصِّصٍ، هذا معنىٰ قولِهم: «النَّقْصُ يَدُلُّ علىٰ الحدوثِ».

وقالَ بعضُهم: لو لم يَتَّصِفِ الربُّ سبحانه بكونه سميعًا بصيرًا، لأَفْضَىٰ ذلك إلىٰ نُقْصَانِ حكمِ العِلْمِ في حَقِّهِ؛ فإن مَنْ عَلِمَ الشيءَ ولم يَرَهُ ثم رَآهُ، ازدادَ بصيرةً وكمالًا.

ومنهم مَنْ قالَ: السَّمْعُ والبَصَرُ إدراكان، والإدراكاتُ مِن قَبِيلِ العلوم، وفي نَفْيِها نَفْيُ حكمِ العِلْمِ.

ومنهم مَنْ قالَ: النقائصُ موانعُ، والمَنْعُ في حكم العَجْزِ؛ مِنْ حَيْثُ لا يَثْبُتُ معه ما يُضَادُّهُ، وفي إثباتِ ضِدٍّ قديمٍ للسَّمع والبصرِ ما يَدُلُّ علىٰ استحالةِ ثبوت السمع والبصر، مع أنهما صِفَتَا كمالٍ، ومَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ والبَصَرَ ويَخْلُقُهما لعباده، وهما صِفَتَا كمالٍ؛ يَجِبُ أن يكونَ موصوفًا بهما.

وللأصحابِ طُرُقٌ غيرُ ما ذكرناه، إلا أن فيما ذكرناه مَقْنَعًا.

وقولُهم: «إنَّ النَّقْصَ يَدُلُّ على الحدوث» يَتَّضِحُ في تقديرِ تناهي مُتَعَلَّقَاتِ الصفاتِ المتعلِّقةِ بمتعلَّقاتِها للباري تعالى؛ فإن في[1] اختصاصِها ببعضِ المتعلَّقات مع جواز تعلُّقها بأكثر منها: يَفْتَقِرُ إلى مُخَصِّصٍ، وذلك يَدُلُّ على الحدوثِ.

فإنْ قلنا: «الإدراكُ زائدٌ على العلم، وقد ثَبَتَ أنه صفةُ مَدْحٍ وكمالٍ»؛ ففي نَفْيِهِ نَقْصٌ. وإنْ قلنا: «إنه عِلْمٌ مخصوصٌ مُخَالِفٌ للعلومِ التي ليست بإدراكٍ»؛ ففي ثبوتُه لا محالةَ فضيلةٌ وكمالٌ، وفي نَفْيِهِ نَقْصٌ. وإذا قلنا بقولِ الكَعْبِيِّ؛ ففي نَفْيِهِ أيضًا قُصُورٌ ونَقْصٌ، وللهِ المَثَلُ الأَعْلَى.

فَصْلٌ

الرَّبُّ سبحانه باقٍ، مُسْتَمِرُّ الوجودِ، دائمُ الثبوتِ.

قالَ الإمامُ: والترتيبُ الذي بَنَيْنَا الكلامَ عليه في الصفاتِ يَقْتَضِي أن تُعَدَّ هذه الصِّفةُ في جملةِ الأبوابِ المشتملةِ على ذِكْرِ صفاتِ النَّفْسِ؛ فإن الذي نَرْتَضِيهِ أنَّ الباقيَ باقٍ بنفسه، وليس كونُه باقيًا مِن الأحكام التي تُوجِبُها المعاني، وسَنُوضِحُ ذلك. وكلُّ ما دَلَّ على قِدَمِ الإلهِ سبحانه واستحالةِ عَدَمِهِ ووجوبِ وجوده، فهو دَالٌّ على كونه باقيًا[2].

هذا ما ذَكَرَهُ الإمامُ هاهنا واختاره، وهو مذهبُ القاضي ومذهبُ عامَّةِ المعتزلةِ والكَرَّامِيَّةِ.

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب حذف كلمة: «في».

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٧٨.

وأمَّا شيخُنا أبو الحسن: فإنه يُثْبِتُ البقاءَ معنًى زائدًا على الوجود، بمثابةِ العِلْمِ والقدرةِ ونحوِهِما، فالباقي ـ عنده وعند عامَّةِ أصحابه سوى القاضي ـ باقٍ ببقاءٍ هو معنى قائمٌ بذاتِ الباقي، أو بما ليس بغيرٍ للباقي، على ما سنوضحُه في موضعه.

قالَ الإمامُ: والذي ذكرناه لُمَعٌ مُغْنِيَةٌ في إثبات العلم بأحكام الصِّفات، ونحن الآنَ نخوضُ في إثباتِ العِلْمِ بالصِّفَاتِ المُوجِبَةِ لله تعالى الأحكامَ، مستعينين بالله تعالى، وهو خيرُ مُعِينٍ[1].

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٧٨.

القَوْلُ
في إثباتِ العِلْمِ بالصفاتِ

قالَ رحمه الله: **مذهبُ أهلِ الحقِّ**: أنَّ الربَّ سبحانه عالِمٌ بعلمٍ، قادرٌ بقدرةٍ، حَيٌّ بحياةٍ.

واتَّفَقَت المعتزلةُ ومَنْ تابعَهم مِن أهل الأهواء على نفي الصفات، ثم اختلفت آراؤُهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات:

فقال قائلون: إنه حَيٌّ قادرٌ عالمٌ لنفسه.

وقال آخرون: هذه الأحكامُ ثابتةٌ له بنفسه.

وقال ابنُ الجُبَّائي: هذه الأحكامُ ثابتةٌ له؛ لكونه على حالٍ هي أَخَصُّ صفاته، وتلك الحالُ تُوجِبُ كونَهُ حَيًّا قادِرًا عالِمًا.

وذَهَبَ ذاهبون مِن المعتزلةِ إلى أنه عالِمٌ حيٌّ قادِرٌ لا لنفسه ولا لِعِلَلٍ[1].

قالَ الإمامُ: وهذا الاختلافُ بينهم راجعٌ إلى عبارةٍ، ومذهبُ جميعِهم: نَفْيُ العِلَّةِ مع الاعترافِ بالأحكام، ونَفْيُ التعليلِ بالذات. وأَبْدَى أبو هاشم رأيًا فيه خالفَ به المتقدِّمين مِن أصحابه مخالفةً مَعْنَوِيَّةً، فقال: «هذه الأحكامُ مُعَلَّلَةٌ بأَخَصِّ صفاتِ الباري»، كما ذكرناه؛ فَثَبَتَ أنَّ هذه المذاهبَ التي ذكرناها عنهم راجعةٌ في التحقيقِ إلى هذين المذهبين.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٧٩.

ثُمَّ قالَ: ونحن نرىٰ أنْ نُقَدِّمَ علىٰ الخَوْضِ في الْحِجَاجِ فَصْلَيْنِ:

※ **أحدُهما:** يشتملُ علىٰ إثباتِ الأحوال والردِّ علىٰ منكريها.

※ **ويشتملُ الثاني:** علىٰ جوازِ تعليلِ الواجب مِن الأحكام.

وإذا نَجَزَا خُضْنَا بعدهما في الحِجَاجِ[١].

وإنما أُحْوِجْنَا إلىٰ التعرُّضِ للأحوال؛ لأن طريقَ إثباتِ الصفاتِ الالتفاتُ إلىٰ حكم الشاهد بالجوامعِ الأربعةِ، مِن العلَّةِ والحقيقةِ والشرطِ والدليلِ، والقولُ بالجامع تَعَرُّضٌ لإثباتِ الأحوالِ.

فَصْلٌ
في إثباتِ الأَحْوَالِ

اعلم أنَّ الإمامَ كان يَنْصُرُ القولَ بالحالِ، ويَرُدُّ علىٰ منكريه في ابتداء الأمر، وقد أطنب القولَ في ذلك في «الشامل»[٢] وغيره مِن مصنَّفاته المتقدِّمة، ثم رَجَعَ عنه بالآخِرَةِ، وسَفَّهَ عقولَ مُثْبِتيها، ومَنْ نَظَرَ في آخِرِ مُصَنَّفاته مِن أصول الفقه وغيره استبان ذلك[٣].

فقال في «الشَّامل»: ولم يَبُحْ بإثباتِ الأحوالِ صريحًا أحدٌ قبل ابنِ الجُبَّائي، وأَوَّلُ مَنْ تابعَهُ علىٰ رأيه في إثبات الأحوال القاضي، علىٰ أنه لم يَجْزِم القولَ بها، و«الهدايةُ» آخِرُ مُصَنَّفاتِه، وفي كلامِه فيها تَرَدُّدٌ، وأكثرُ مَيْلِه إلىٰ الإثباتِ[٤].

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٧٩.

(٢) انظر: الشامل للجويني ص٦٣١.

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه ١/١٠٦.

(٤) انظر: الشامل للجويني ص٦٢٩.

ثم قال الإمامُ: الحالُ: صفةٌ لموجودٍ غيرُ مُتَّصفةٍ بالوجود. ثم مِن الأحوالِ: ما يَثْبُتُ للذواتِ مُعَلَّلًا، ومنها ما يَثْبُتُ غيرَ مُعَلَّلٍ، فأمَّا المُعَلَّلُ منها: فكُلُّ حُكْمٍ ثابتٍ لذاتٍ عن معنًى قائمٍ به، نحوُ: كَوْنِ الحَيِّ حَيًّا، وكَوْنِ القادرِ قادِرًا. وكلُّ معنًى قامَ بمحلٍّ فهو عندنا يُوجِبُ له حالًا، ولا تختصُّ الأحوالُ[1] بالمعاني التي تُشْتَرَطُ في وجودها الحياةُ[2].

هذا ما ارتضاه القاضي.

وخالفه أبو هاشمٍ في ذلك، [وخَصَّصَ الأحوالَ بالمعاني التي تُشْترطُ في ثبوتها الحياةُ][3]، ثم ناقضَ فيه، فقال: «الحركةُ تُوجِبُ حالًا للمتحرك»، وطَرَدَ ذلك في الأكوان، مع أن الأكوانَ ليست مِن المعاني التي يُشْتَرَطُ في ثبوتها الحياةُ.

ثم هذه الأحوالُ تَثْبُتُ لِمَحَالِّ المعاني على مذهب القاضي، وللجُمَلِ التي المحالُّ منها على قول ابن الجُبَّائي؛ إذ الجملةُ عنده في حكم المحلِّ الواحد في المعاني المشروطةِ بالحياة؛ لوجوبِ اشتراطِ البِنْيَةِ في هذه المعاني عند المعتزلة.

قال: وأما الحالُ التي لا تُعَلَّلُ: فكُلُّ صفةِ إثباتٍ لذاتٍ مِن غيرِ عِلَّةٍ زائدةٍ على الذات، وذلك نحوُ: تحيُّزِ الجوهر، فإنه زائدٌ على وجوده، وكُلُّ صفةٍ لموجود لا تَنْفَرِدُ بالوجودِ ولا تُعَلَّلُ بموجودٍ فهي مِن هذا القسم؛ فيندرجُ تحته كونُ الموجودِ: عَرَضًا لَوْنًا سَوَادًا كَوْنًا عِلْمًا، إلى غيرِ ذلك[4].

---

(١) في الإرشاد للجويني ص٨٠: إيجاب الأحوال. وفي الغنية للشارح ١/٤٨٧: إثبات الأحوال.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٨٠.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٨٧.

(٤) انظر: الإرشاد للجويني ص٨٠.

هذا ما قاله في بيانِ المذهب.

فكأنَّ الحالَ تنقسمُ: إلى صفاتِ أَنْفُسِ الموصوفات، وإلى أحكامِ العِلَلِ.

ثم الأحوالُ التي هي صفاتُ الأنفس هي التي بها تَتَمَيَّزُ الموجوداتُ بعضُها عن بعضٍ؛ فإنها لا تَتَمَيَّزُ بذواتها وأنفسِها، وإنما تختصُّ بصفاتها[1]، وصفاتُها (٨٢/ف) التي بها يَقَعُ التماثلُ والاختلافُ بين الذواتِ لا تُوصَفُ بالاختلافِ ولا بالتماثلِ ولا بالوجودِ ولا بكونِها ذواتٍ ولا أشياءَ.

وقال أبو هاشمٍ: الأحوالُ ليست معلومةً على حِيَالِها، بل تُعْلَمُ الذاتُ عليها.

وعند القاضي: لا يمتنعُ كونُها معلوماتٍ، وهي عنده معدوداتٌ مع الذَّوات.

وعند نُفَاةِ الأحوالِ: الذواتُ بأنفسِها تختلفُ وتتماثلُ لا غَيْرُ، وإنَّ السَّوادَ يخالفُ البياضَ بوجوده كما يخالفُه بسواديَّتِهِ.

قال الإمامُ: والدليلُ على إثباتِ الأحوالِ: أن مَنْ عَلِمَ وجودَ جوهرٍ، ولم يُحِطْ بتحيُّزِه، ثم استبانَ تَحيُّزُهُ، فقد اسْتَجَدَّ عِلْمًا مُتَعلِّقًا بمعلومٍ، ويَسُوغُ تقديرُ العِلْمِ بالوجودِ دون العلم بالتحيُّز. وإذا تَقَرَّرَ تغايرُ العِلْمَيْنِ فلا يخلُو معلومُ العلم الثاني مِن أمرين: إما أن يكونَ هو المعلومَ بالعلم الأوَّل، وإمَّا أن يكونَ زائدًا عليه.

وباطلٌ أن يكونَ المعلومُ بالعلم الثاني هو المعلومَ بالعلم الأولِ؛ لأوْجُهٍ، منها: أن العاقلَ يَقْطَعُ عند الاتِّصافِ بالعلم الثاني أنه أحاطَ بما لم

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٨٧: وإنما تتميز بأحوالها وصفات أنفسها.

يُحِطْ به قبلُ، ويجوزُ تقديرُ الجهلِ بالتحيُّزِ مع العلم بالوجود، فلو كان تحيُّزُ الجوهرِ وجودَهُ لاستحالَ ذلك، كما استحالَ أن يَعْلَمَ الوجودَ مَنْ يجهلُه. ومِن الدليل على ذلك: أنه لو اتَّحَدَ معلومُ العِلْمَيْنِ الحادِثَيْنِ، لم يتقرَّر القضاءُ باختلافهما؛ قياسًا على العلمين الحادثين بوجودِ الجوهر(١).

هذا ما ذكره لِمُثْبِتي الأحوالِ في هذا الكتاب.

فأمَّا ما تمسَّكَ به في نفي الأحوال في غيرِ هذا الكتابِ: أنْ قالَ: القولُ بالأحوالِ في مُبْتَدَأِ الأمر متناقضٌ، يُدْرَكُ تناقضُه بالبديهةِ، والتعرُّضُ للمذاهبِ بالردِّ والقبولِ يترتَّبُ على ثبوتها وإمكانِ اعتقادها، وإذا وَضَحَ التَّناقُضُ اكتفى به اللبيبُ مُتَمَسَّكًا في الحكم ببطلان أصل المذهب.

فأمَّا التناقضُ البديهيُّ: فمِن ذلك: أنَّ مُثْبِتي الأحوالِ مُطْبِقُونَ على أنها ليست بموجودةٍ بل هي ثابتةٌ، ونحن على اضطرارٍ نعلمُ أنَّه لا معنى للوجود إلا الثبوتُ، وكُلُّ ثابتٍ موجودٌ في حكم العقل، [وليس نفيُ الوجودِ](٢) والحكمُ بالثبوت أَوْلَى مِن نَفْيِ الثبوتِ والحكمِ بالوجودِ. وإذا استمرَّ مسلكٌ في العقل؛ فلا اكتراثَ بعده بالإطلاقِ والمنعِ الآيلينِ إلى الألفاظ. ثم العقلُ يَفْصِلُ بين المحسوس المُشَكِّكِ وبين المعقولِ الذي لا يَتَطَرَّقُ إليه الوَهْمُ، مع أنَّ الموجودَ المعقولَ موجودٌ حَقًّا؛ فإذا نَفَى النافي الوجودَ أَصْلًا فقد نفى الثبوتَ.

❁ **فإن قيل:** كيف يَسُوغُ لكم دعوى الضَّرورةِ في هذا، وقد عَلِمْتُم أنَّ المعتزلةَ قَضَوا بأن المعدوماتِ أشياءُ على خصائصها وليست موجودةً، ولا

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٨١.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٨٨.

وَجْهَ لنسبتهم مع كثرتهم وامتدادِ مُدَّتِهم إلىٰ جَحْدِ الضرورة؟!

* قلنا: نحن نَعْلَمُ أنهم اعتقدوا ثبوتَ أشياءَ، وذلك الثبوتُ في حكم الوجود، ولم يَرْتَقِبُوا إلا حالاً تَنْضَمُّ إلىٰ ذواتٍ اعتقدوا ثبوتَها، ولو ابْتَدَرَ سابقٌ إلىٰ عَقْدِهم وذهبَ مذهبَهم، ولم يَرَ اصطلاحَهم في الثبوت والوجود: لَمَا اقتضىٰ ـ عقلُه المنطوي علىٰ اعتقاد الثبوتِ ـ نَفْيَ الوجودِ. وإنما تَلَقَّىٰ مَنْ تَلَقَّىٰ نَفْيَ الوجود والقولَ بالثبوت؛ مِنْ ألفاظٍ لَهِجَ بها أقوامٌ ودَرَجَ علىٰ حفظها أتباعُهم، فالذي هو في محلِّ دعوانا ليس في عقول المعتزلة جَحْدُهُ، وإنما في مذهبهم جَحْدُ ألفاظٍ تَوَاطَأَ عليها أئمتُهم في الضَّلالِ، فَلْيَفْهَمْ طالبُ الحقِّ مَوْرِدَ الدَّعوىٰ ومَوْقِعَ مجرىٰ الخلاف.

وكان **الأستاذُ** يُنَاظِرُ الصاحبَ بنَ عَبَّادٍ في هذه المسألة، فَأَلْزَمَهُ مذهبَ الدَّهرية[1]، فقال الصاحبُ: إنما يلزمُ ذلك لو قلتُ بوجودِ الجوهرِ في الأزل، فقال الأستاذُ: لا فَرْقَ بين الوجود والثبوت، فقال: أصحابُ الهَيُولَىٰ أَعْقَلُ مِن أن يُطْلِقُوا لَفْظَ «الوجودِ» وعَنَوْا به: الوجودَ الحقيقيَّ، ولكنهم عَنَوْا به: الثبوتَ، فقال الأستاذُ: انْفَصِلْ ممن يقولُ: المعتزلةُ أَعْقَلُ مِنْ أن يُطْلِقُوا لفظَ «الثبوتِ»، ولم يُرِيدُوا به: الوجودَ الحقيقيَّ.

قلتُ: محصولُ كلامِهم في أنَّ المعدومَ ثابتٌ يَرْجِعُ إلىٰ أحد أمرين:

* **أحدُهما**: ما ذكره الإمامُ مِن أنه عينُ الوجودِ؛ والدليلُ عليه: أن الوجودَ الذي تَوَقَّعُوا تحقُّقَهُ ليس أمرًا معقولًا زائدًا علىٰ الثبوتِ والذاتِ[2].

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٨٨: وألزمه مذهب أصحاب الهيولىٰ.

(٢) زاد الشارح في الغنية ١/٤٨٨: وهذا الوجه إلزام.

* والثاني: أنهم عَنَوْا بالثبوتِ: ثبوتًا تقديريًّا وَهْمِيًّا، وهو مُتَعَلَّقُ العِلْمِ[١].

* فإنْ قالَ قائلٌ: العقلاءُ يُطْلِقُونَ لَفْظَ «الثُّبُوتِ» على المعدوم، فيقولون: القيامةُ ثابتةٌ.

* قلنا: وقد يُطْلِقُونَ القولَ بأنها كائنةٌ، ومَعْنَاهُم في إطلاقها: أنها ستكونُ، قال اللهُ تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١]، ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [ق: ١٩]، إلى غير ذلك؛ وكذلك يقولون: «إنها ثابتةٌ»، على معنى: أنَّ العِلْمَ بها ثابتٌ.

ثم العَجَبُ مِن ابنِ الجُبَّائي؛ حيثُ أَثْبَتَ ذواتٍ في العَدَمِ وأَثْبَتَ لها خصائصَ الصفاتِ، وتلك الصفاتُ زَعَمَ أنها أحوالٌ لا تُوصَفُ، واعترفَ بأن اللهَ تعالى موجودٌ ثابتٌ. ولو طُولِبَ بالفَصْلِ بين الذاتِ الثابتةِ الموصوفةِ في العَدَمِ، وبين الوجودِ الأزلي الموصوفِ بالوجودِ، وبين الصفاتِ التي أَثْبَتَها وسَمَّاها أَحْوَالًا وزَعَمَ أَنَّها لا تُوصَفُ ـ لم يَجِدْ إليه سبيلًا. ولو قيل له: القديمُ ثابتٌ وليس بموجودٍ، والأحوالُ موجودةٌ ـ لم يَجِدْ عنه انفصالًا.

ويُقَالُ للقاضي: إذا لم يَبْعُدْ أن تكونَ الأحوالُ معلومةً ومقدورةً تَبَعًا للذَّوات، فما المانعُ مِنْ كَوْنِها موجودةً تَبَعًا لها، سِيَّما إذا كانت مِن أثر القدرة؟!

ومِمَّا عَدَّهُ العقلاءُ[٢] مِن البدائِهِ: إطلاقُهم القولَ بأن لا واسطةَ بين الوجود والعدم؛ فكيف يرجو النجاةَ مِنْ ذلك مُحَقِّقٌ بلفظةٍ يُطْلِقُها ويُخَيِّلُ بها رتبةً بين الوجود والعدم؟! ويقولُ: المعلوماتُ تنقسمُ: إلى موجودٍ، وإلى

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٤٨٨: فيقال: «المعدوم معلوم» على تقدير الوجود.

(٢) في الغنية للشارح ١/٤٨٩: قال الإمام: ومما عده العقلاء...

مُنْتَفٍ، وإلىٰ صفةِ وجودٍ لا تَتَّصِفُ بالوجود ولا بالعدم. والصفةُ لا تُوصَفُ.

فيقالُ: هذا تَحَكُّمٌ في التقسيم، فالصفةُ التي أشارَ إليها مُورِدُ الكلام: إمَّا أن تكونَ ثابتةً أو منتفيةً، ثم يلزمُ في الثبوتِ ما يلزمُ في الوجود.

وقولُه: «الصفةُ لا تُوصَفُ» دعوىٰ عَرِيَّةٌ، فيقالُ: الصفةُ هل تَخْتَصُّ؟ وهل تُخِصُّ؟ وهل تقتضِي حُكْمًا واختلافًا وتماثُلًا؟ فإنْ أَنْكَرَ ذلك بانَ مِن مُنْكِرِهِ الجَحْدُ والعِنادُ، وإن اعترفَ بما ذكرناه؛ فالمُخْتَصَّاتُ موصوفةٌ بخصائصِها، وخصائصُها مُمَيِّزَةٌ لها.

فَثَبَتَ أن: القولَ به يَجُرُّ إلىٰ ما لا يتناهىٰ، والاعترافُ به خروجٌ عن المعقولِ.

وامتناعُ ذلك قاضٍ بحَصْرِ المعلومات علىٰ الذَّواتِ تقديرًا أو تحقيقًا، أو علىٰ الوجودِ والعدمِ[١]، ثمَّ العَدَمُ إنما يُعْلَمُ مُضَافًا إلىٰ وجودٍ أو إلىٰ تقديرِ الوجودِ، فهذا وَجْهٌ مِن وجوه البَدَائِهِ والضَّرورات؛ فاتَّضَحَ بذلك: أنَّ الذَّواتِ إنما تختلفُ بأنفسها وتتماثلُ بأنفسها، لا بما لا تختلفُ في أنفسها، ولا بما هو [في حكمِ][٢] المختلفِ.

ولو تَعَسَّفَ مُتَعَسِّفٌ وأَطْلَقَ لَفْظَ «الوجودِ» علىٰ «الحالِ»، فيقالُ له: لو كانت الأحوالُ موجودةً لم تَخْلُ: مِنْ أن تكونَ موجودةً لا اختصاصَ لها أو تكونَ مختصَّةً. والأَوَّلُ باطلٌ؛ فإن الوجودَ المُطْلَقَ المُرْسَلَ يستحيلُ تقديرُهُ[٣]، فكيفَ يُطْمَعُ في ذلك مع القَطْعِ بأن كَوْنَ السَّوادِ سوادًا ليس في

---

(١) في الأصل: القديم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٩٠.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٩٠.

(٣) زاد الشارح في الغنية ١/٤٩٠: وكذلك النفي المرسل والثبوت المرسل.

معنىٰ كونِ البياضِ بياضًا، وكونَ العِلْمِ عِلْمًا ليس في معنىٰ كونِ القدرةِ قدرةً؟! فبانَ: أنَّ الاختلافَ[1] بين الذَّواتِ إنما يَقَعُ بالأحوالِ لا غَيْرُ.

والذي يُحَقِّقُ الحَقَّ في ذلك: أنَّ الذَّواتِ عند مُثْبِتي الأحوالِ موجوداتٌ مُطْلَقَةٌ دون أحوالها المُخَصِّصَةِ لها؛ فكيفَ تكونُ أحوالُها مطلقةً؟! ولو قِيلَ ذلك لطاحَ التخصيصُ والمَيْزُ بين الاختلافِ والتماثلِ، وكيفَ (٨٤/ف) تَخْتَلِفُ الذَّواتُ بما لا يَخْتَلِفُ وتَتَّفِقُ بما لا يَتَّفِقُ؟! ولو كانت الأحوالُ ثابتةً موجودةً لاخْتُصَّت بأحكامٍ أَوْهَمَ مُثْبِتُو الأحوالِ الأحوالَ بأمثالها، ثم القولُ في أحوالِ الأحوالِ كالقولِ في الأحوال.

ومِمَّا يلزمُهم ولا مَخْلَصَ لهم منه: أنَّ مِن أَصْلِ المُثْبِتَةِ: أن وجودَ الجوهرِ في حُكْمِ وجود العَرَضِ، وليس بينهما في حكم الوجود افتراقٌ، وإنما يفترقان بحالَيْهِمَا أو أَخَصَّيْهِمَا، وإذا كان كذلك، وكان وجودُ الجوهرِ في حكم وجود العَرَضِ، فما له اخْتُصَّ بملازمةِ حالِهِ، وما لحالِهِ اخْتُصَّتْ به، ووجودُهُ كوجودِ غيره؟! فلو أُلْزِمُوا قَلْبَ الأجناسِ فبماذا يُجِيبُونَ؟!

قال الإمامُ: وجملةُ ما ذَكَرَهُ المُثْبِتَةُ تَحْوِيها ثلاثةُ مسالكَ:

* **أحدُها ـ وهو أَوْقَعُها ـ أنهم قالوا**: نحن على قَطْعٍ نَعْلَمُ أنَّ السَّوادَ يُشارِكُ البياضَ بوجهٍ لا يُشَارِكُ القدرةَ به أو العلمَ، وزعموا أنَّ ذلك ضروريٌّ.

ثم قالوا: السَّوادُ يُخَالِفُ البياضَ بوجهٍ بديهيٍّ لا يُنْكَرُ، فإذا قَضَىٰ العقلُ باجتماعٍ واختلافٍ، نَظَرَ العاقلُ بعد ذلك؛ فيستبينُ أنَّ الشيئين لا يجتمعان فيما يفترقان فيه، والشيءَ لا يخالفُ نَفْسَهُ ولا يُفَارِقُهُ، وكذلك لا يُماثِلُ

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٩٠: فإن الاختلاف.

نَفْسَهُ[(١)]. وهذا أَوْجَزُ مَسْلَكٍ لهم.

وهو على الفورِ باطلٌ؛ مُنتَقِضٌ بِحَالَي السَّوادِ والبياضِ لو قيل بالحالِ، وكذلك بحالَي العلمِ والقدرةِ؛ فإنهما مشتركان في الثبوت متباينان في قضية الاختصاص، ولا جوابَ عن هذا، ولا يُنَجِّيهم قولُهم: «الصفةُ لا تُوصَفُ»، كما قَدَّمْنَاهُ.

* المَسْلَكُ الثاني لهم: ومَنْشَؤُهُ مِن اختلافِ العلوم، وذلك أنَّهم قالوا: العَالِمُ يَعْلَمُ الوجودَ ولا يَعْلَمُ الخاصيَّةَ، ثم يَعْلَمُ بعد ذلك اختصاصَه، والعِلْمَان يختلفان.

وهذه الطريقة قد قَدَّمْنَا ذِكْرَها، وفَرَضْنَا الكلامَ في الجوهرِ إذا عُلِمَ وجودُه ثم عُلِمَ بعد ذلك تحيُّزُه.

وهذا على الفَوْرِ مُنْتَقِضٌ بالأحوالِ؛ فإنَّ الصائرَ إليها يعتقدُ ثبوتَها، وإنْ كان يَعَافُ إطلاقَ لفظِ «الوجود»، ثم يُدْرِكُ بعد ذلك حقائقَها وخواصَّها بزعمه؛ فيلزمُه مِنْ ذلك عَيْنُ ما أَلْزَمَ خَصْمَهُ في مُبْتَدَأِ الأمرِ. ولا خَفَاءَ بلزومِ ذلك، ولا يُنَجِّي مِن ذلك إطلاقُ لفظٍ ومَنْعُ لفظٍ. ولو قيل: لا نُسَلِّمُ أنَّ العاقلَ يُدْرِكُ وجودَ جوهرٍ ثم يُدْرِكُ تحيُّزَهُ؛ فإن الوجودَ إذا أُضِيفَ إلى الجوهر اخْتُصَّ به، فلا يَتَخَلَّفُ عنه تحيُّزُهُ ـ كان قَاطِعًا.

ودَعْوَاهُم بعد ذلك: «أنه يُدْرِكُ وجودًا مُرْسَلًا» دعوى باطلةٌ؛ فإن الوجودَ المطلقَ لا يُدْرَكُ؛ فإنَّ الإدراكَ يَقْتَضِي تعيينَ المُدْرَكِ، ووجودُ الجوهرِ لا يكونُ وجودًا للجوهر إلا مع التحيُّزِ، وبه يَتَمَيَّزُ عن وجود العَرَضِ.

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٤٩١: وهذا قاض بوجهين: في أحدهما الاشتراك، وهو الوجود واللونية، وفي الثاني الاختلاف، وهو الحقيقة والخاصية.

* **والمَسْلَكُ الثالثُ لهم**: يَتَعَلَّقُ بتهويلاتٍ لا حاصلَ لها.

مِنْ ذلك: أنهم قالوا: إذا نَفَيْتُم الحالَ ؛ فلا سبيلَ لكم إلىٰ إثبات العِلَّة والمعلولِ، ويمتنعُ عليكم إثباتُ صفاتِ الله تعالىٰ بهذه الطريقةِ ؛ فإن العِلَّةَ ما يُوجِبُ الحكمَ، والمعلولَ ما أَوْجَبَتْهُ العِلَّةُ، والشيءُ لا يُوجِبُ نَفْسَهُ ؛ ففي نَفْيِ الحالِ إبطالٌ لإيجاب العِلَّةِ.

فإذا قلتُم: «العِلْمُ يُوجِبُ كونَ العالِمِ عالِمًا»، فالمطالبةُ باقيةٌ ؛ فإنكم إنْ عَنَيْتُم بالوجوب[1]: ذاتَ العالِمِ، فقد سَبَقَ ذاتُه ذاتَ العِلْمِ، وإنْ قلتُم: «مُوجِبُ العلمِ نَفْسُهُ»، فالشيءُ لا يُوجِبُ نَفْسَهُ، وفيه بُطْلانُ الفَصْلِ بين العلة والمعلولِ ؛ فلا يَبْقَىٰ إلا أن المعلولَ هو الحكمُ الثابتُ لذات العالِمِ الصادرِ مِن العِلْمِ، فذلك ما نُشِيرُ إليه مِن الحالِ المُعَلَّلَةِ.

قالوا: وإذا نفيتُم الحالَ فلا يمكنكم إثباتُ الصِّفاتِ لله تعالىٰ ؛ فإنَّ الطريقَ إلىٰ ذلك اعتبارُ الغائبِ بالشاهدِ بجامعٍ عقليٍّ، وأنتم ممنوعون عن ذلك بنفيكم الأحوالَ ؛ فإنكم إذا أنكرتُم كونَ العِلْمِيَّةِ حالًا زائدةً علىٰ وجود العِلْمِ، وقضيةً يندرجُ تَحْتَها جِنْسُ العِلْمِ ـ فلا سبيلَ لكم إلىٰ اعتبارِ أحدِهما بالآخر بطريقِ العِلَّةِ ولا بطريقِ الحقيقة ؛ فإن المخالفةَ بين العِلْمَيْنِ ـ أعني: العِلْمَ القديمَ والعِلْمَ الحادثَ ـ أكثرُ مِن المخالفةِ بين العلم والقدرة.

ولو قيل: العِلْمُ يُوجِبُ كونَ العالِمِ عالِمًا شاهدًا ؛ فَلْيُوجِبْ كَوْنَ القادرِ قادِرًا ـ كان باطلاً مِن القول. وكذلك إذا قيل: حقيقتُه في الشاهد: مَنْ له العِلْمُ ؛ فلتكن حقيقتُه في الغائب: مَنْ له القدرةُ ـ كان مُحَالًا. وإذا قلتُم: الوَجْهُ الذي اقتضىٰ العِلْمَ حكمُه غيرُ الوَجْهِ الذي خالفَ به العِلْمُ القديمُ العِلْمَ

(١) في الغنية للشارح ١/٤٩٢: بالموجب.

الحادِثَ ـ فقد أَثْبَتُّم وجهين ؛ وذلك مَرَامُنا.

قالَ الإمامُ: غايةُ هؤلاءِ امتناعُ اعتبارِ الغائبِ بالشاهد علينا إذا رَأَيْنَا نَفْيَ الأحوالِ، وقد أَوْضَحْنَا فيما تَقَدَّمَ أو سَنُوَضِّحُ أنه: لا معنىٰ لاعتبارِ الغائبِ بالشاهد، والطُّرُقُ التي ادَّعَوا انحسامَها علينا باطلةٌ عندنا مع القولِ بإثبات الأحوال، وقد بَيَّنَّا بُطْلانَها مع المصيرِ إلىٰ نَفْيِها. فأمَّا العِلَّةُ والمعلولُ فلا تحقيقَ لهما، والأحوالُ التي يُدَّعَىٰ الاشتراكُ فيها لا حاصلَ لها.

والقولُ الوجيزُ المُغْنِي في ذلك: أَنَّا نَضَعُ دليلَنا في الوجودِ[1] الأَزَليِّ وَضْعَ الواضعِ أَوَّلَ دليلِه في الشاهد؛ فإنْ أَفْضَىٰ إلىٰ حَقٍّ اعتقدناه، وإنْ لم يُفْضِ إلىٰ مَقصدٍ مطلوبٍ لم يَنْفَعْ ـ مع انحسامِ النَّظَرِ فيه ـ اطِّرادُهُ في غيرِ محلِّ الطَّلَبِ[2].

هذا مُنْتَهىٰ كلامِه في هذا الفَصْلِ.

وأَمَّا كلامُ الأصحابِ فمحصولُ ما قالوه في العِلَّةِ ينحصرُ في طريقتين:

* إحداهما: تَئُولُ إلىٰ أنَّ العِلَّةَ والمعلولَ واحدٌ، فالمعلولُ: هو الذي جَلَبَتْهُ العِلَّةُ، وذلك راجعٌ إلىٰ اختصاص العلَّة بما هي مختصَّةٌ به، وهذا الحكمُ واختصاصُها به هو نَفْسُها لا غَيْرُ.

* فإن قيل: فقد بَطَلَ إذًا الفَصْلُ بين العِلَّةِ والمعلولِ وبين المُوجِبِ والمُوجَبِ.

* قلنا: إِنْ بَطَلَ التقسيمُ في العِلَّةِ والمعلولِ بما ذكرناه، بَطَلَ ذلك في

(١) في الغنية للشارح ١/٤٩٢: الموجود.

(٢) زاد الشارح في الغنية ١/٤٩٣: يعني: في الشاهد.

الحَدِّ والمحدودِ والحقيقةِ والمُحَقَّقِ، وقد أجمعوا على أنهما واحدٌ. ثم لو بَطَلَ ذلك في العِلَّة والمعلولِ؛ إذ قلنا: إنه اختصاصُها بما هي مختصَّةٌ به: إما قيامًا أو تعلُّقًا ـ بَطَلَ أيضًا في اختصاصِ الحالِ [بما هي مختصَّةٌ به، ثم ما ذكرناه مِن اختصاصِ العِلَّةِ ـ وهي ذاتٌ بذاتٍ ـ أَوْضَحُ مِن اختصاصِ الحالِ][1] التي لا تُوصَفُ بالوجودِ ولا بالعدمِ ولا بكونه معلومًا وشيئًا.

❁ **فإن قالوا:** قولُكم: «إنَّ العِلَّةَ والمعلولَ واحدٌ»، يُؤَدِّي إلى أن يكونَ العِلْمُ والعالِمُ[2] واحدًا.

❁ **قلنا:** هذا باطلٌ؛ إذ العِلْمُ أمرٌ واحدٌ، والخبرُ عنه خبرٌ عن شيءٍ واحدٍ، وقولُنا: «عالِمٌ» خبرٌ عن شيئين: عن ذاتٍ قائمٍ بالنفس، له عِلْمٌ، فالمعلولُ كونُ الذاتِ عالِمةً، وعِلَّتُها: «عِلْمُها» مضافًا إليها بهذه الهاء، فَأَمَّا مُفْرَدُ القَوْلِ: «عِلْمٌ» خَبَرٌ[3] عَمَّا به يُعْلَمُ؛ فنقولُ: «عِلْمُهُ هو عَالِمِيَّتُهُ لا غَيْرُ»، ولا نقولُ: «العِلْمُ والعالِمُ واحدٌ»، وما أَطْلَقُوهُ مِنْ لَفْظِ «الإيجابِ» ففيه تَوَسُّعٌ، وإنما أَطْلَقُوا هذه اللفظةَ تقريبًا وتسهيلًا على المبتدئين، ولم يُرِيدُوا بالإيجابِ إيجابًا[4] ولا إيقاعًا.

وإنما يَئولُ حاصلُ كلامهم: إلى ثبوتِ حُكْمٍ مُرَتَّبٍ على «عِلْمٍ»، ولَمَّا كان هذا الحكمُ مُدْرَكًا حِسًّا وضرورةً، واتَّفق مثبتو الأعراض ونفاتُها على دَرْكِها على الجملةِ، ثم إذا تَدَبَّرُوا وتَأَمَّلُوا فيما أَدْرَكُوا؛ تَبَيَّنُوا أَنَّ الذي عَلِمُوهُ ليس رَاجِعًا إلى نَفْسِ العالِمِ، وإنما هو راجعٌ إلى اختصاصِ العِلْمِ به، فلمَّا

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٩٦.
(٢) في الأصل: المعلوم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٤٩٦.
(٣) أي: فهو خبر.
(٤) في الغنية للشارح ١/٤٩٦: إيجادًا.

استبانوا بالآخِرَةِ أنَّ ما ذكروه[١] أوَّلًا هو العِلْمُ لا غَيْرُ ـ حَكَمُوا بأنَّ العِلَّةَ والمعلولَ واحدٌ.

* وأمَّا الطريقةُ الثانيةُ[٢] للأصحابِ: فهي أنَّ العِلَّةَ مُوجِبَةٌ للحكم جَالِبَةٌ للمعلولِ، والمعلولُ: هو استحقاقُ ما له العِلَّةُ الخَبَرَ بأَنَّ له تلك العِلَّةَ [أو خَصَّتْهُ أو تَعَلَّقَتْ به، ولَسْنَا نُرِيدُ بالاستحقاقِ: نَفْسَ الخَبَرِ، بل عَنَيْنَا به: أن مُخْبِرًا لو أَخْبَرَ بأن له تلك العِلَّةَ][٣]، كان صادِقًا، سواءٌ وُجِدَ الخبرُ عنه أو لم يُوجَدْ. وهذا كاستحقاقِ الإلهِ سبحانه المَدْحَ؛ بما له مِن نُعُوتِ الجَلالِ، سواءٌ مَدَحَهُ مادِحٌ أو لا يَمْدَحُهُ، لكن إنْ مَدَحَهُ كانَ صَادِقًا مُحِقًّا، لا أنَّ نَفْسَ المَدْحِ نَفْسُ الاستحقاقِ.

فهذا معنىٰ المعلول وبيانُه علىٰ الطريقتين.

وأمَّا ما تَمَسَّكُوا به، وهو عُمْدَتُهم في البابِ: أنَّ السَّوادَ والبياضَ اشتركا في اللَّوْنِيَّةِ، والعَقْلُ يَقْضِي بمشاركةِ السَّوادِ البياضَ في صفةٍ، لَيْسَا يُشَارِكانِ العِلْمَ والقدرةَ فيها، يَعْنُون: اللونيةَ.

قالوا: ثم هما مع اشتراكهما فيما حَقَّقْنَاهُ مختلفانِ بالخاصِيَّةِ؛ فقد اشتركا واختلفا، ويستحيلُ أن يَشْتَرِكَا في عَيْنِ ما اختلفا؛ إذ العمومُ والخصوصُ والاشتراكُ والاختلافُ (٨٤/ف) في الشيءِ الواحد غيرُ معقولٍ؛ فثبت بما ذكرناه: أنَّ للسَّوادِ صفاتٍ وكذلك للبياضِ، يُتَصَوَّرُ الاشتراكُ في بعضها؛ لعمومها، والاختلافُ في بعضها؛ لخصوصها.

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٩٦: أدركوه.

(٢) في الأصل: «الثالثة». والصواب ما أثبته.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٩٥.

ونحنُ قد أَوْضَحْنَا بُطْلانَ هذه الشبهةِ عليهم بالأحوال؛ لاشتراكِها في الثُّبوتِ وكونِها أحوالًا واختلافِها في المقتضيات، ثم الصفةُ لا تُوصَفُ، فإنْ جازَ الاكتفاءُ بالأحوالِ عن الأحوالِ جازَ الاستغناءُ بالذَّواتِ عن الأحوال، وقد ثَبَتَ أنَّ السَّوادَ موجودٌ واحدٌ، وكذلك البياضُ؛ فلا معنىٰ لصفاتٍ لا تَتَّصِفُ بوجودٍ ولا عدمٍ يَقَعُ بها الاختصاصُ، مِنْ غيرِ أن يُعْقَلَ فيها الاختصاصُ، ولكن قد يُعْلَمُ الشيءُ مِن وَجْهٍ ويُجْهَلُ مِن وَجْهٍ.

* **فإنْ قالُوا:** عَبَّرْتُم عن الأحوالِ بالوجوه.

* **قلنا:** هذا ظَنٌّ منكم ظننتُموه بنا، فنحنُ لا نُثْبِتُ ما لا يَتَحَقَّقُ فيه الثبوتُ والوجودُ، إلا أنَّ الشيءَ يُعْلَمُ مع غيره مَرَّةً ويُعْلَمُ منفردًا عنه مَرَّةً، وهذا معنىٰ العامِّ والخاصِّ، وذلك إلىٰ اصطلاحِ أهل اللسان؛ حيثُ جَعَلُوا اللَّوْنَ اسمًا يَعُمُّ أصنافَ اللَّوْنِ، وجَعَلُوا العَرَضَ اسمًا يشملُ أصنافَ المعاني المُحْدَثَة؛ فالعمومُ والخصوصُ راجعان إلىٰ الأسماء؛ فإن الذَّاتَ الواحدةَ ليس فيها عمومٌ ولا خصوصٌ.

ومَنْ عَلِمَ أنَّ له في هذا البلدِ أُخْتًا مِن الرَّضاعِ مثلًا، أو في هذا الكيسِ درهمًا، وليس يَدْرِي عَيْنَ المعلومِ ـ فقد عَلِمَ وجَهِلَ، ولا يُقَالُ: «إنَّ عِلْمَهُ وجَهْلَهُ يرجعان إلىٰ أحوالٍ»، وإنما هي إضافاتٌ ونِسَبٌ، وأَمْثِلَةُ هذا تَكْثُرُ.

والجوهرُ له أحكامٌ وأوصافٌ، يُعْلَمُ بعضُها ويُجْهَلُ بعضُها، وليس جملةُ أوصافِه التي يَصِحُّ العِلْمُ بها أحوالًا عند مُثْبِتِيها؛ فإن الجوهرَ قائمٌ بنفسه، مُسْتَغْنٍ عن محلٍّ، وله حَظٌّ مِن المساحة، ومحدودٌ، وقابلٌ للأعراضِ، ومُتَنَاهٍ، وإنه جزءٌ واحدٌ غيرُ منقسمٍ، ويصيرُ بانضمامِ مِثْلِهِ إليه جِسْمًا، وإنه مماثلٌ للجواهر، ومغايرٌ للأعراض، إلىٰ غير ذلك مِن الأوصاف التي يجوزُ أن يُعْلَمَ

بعضُها ويُجْهَلَ البعضُ، ولم يَصِرْ أحدٌ مِن مُثْبِتي الأحوالِ إلىٰ أنَّ هذه الأوصافَ بجملتها أحوالٌ.

وقالَ الإمامُ: بَدَائِهُ العقولِ شاهدةٌ لِمَنْ لا يَتَمَارىٰ فيها بأنَّ السواديَّةَ لَوْنِيَّةٌ، ومَنْ أَنْكَرَ كَوْنَ السَّواديَّةِ لَوْنِيَّةً سُفِّهَ، ومَنْ يُنْكِرُ بَدَائِهَ العقولِ لا يُحَاوَرُ في هذه الحقائقِ. وإذا لاحَ ذلك قيل: «إنْ كانت لَوْنِيَّةُ السَّوادِ سَوادِيَّتَهُ، وسَوادِيَّتُهُ ذاتَهُ»، فقد انتفت الأحوالُ أَصْلًا. وإنْ قيل: «لَوْنِيَّةُ السَّوادِ التي بها يُشَارِكُ البياضَ زائدٌ علىٰ سَوادِيَّتِهِ، وسَوادِيَّتُهُ لَوْنيَّتُهُ»، فذاك مُحَالٌ؛ فإنه لَوْنٌ مِن وَجْهٍ واحدٍ، فتدبَّرُوه تَرْشُدوا.

والذي يُحِقُّ الحَقَّ في ذلك: أنَّ اللَّوْنِيَّةَ ـ التي إليها مَرَامِزُ المُثْبِتَةِ ـ في حُكْمِ صفةٍ عامَّةٍ، والسَّوَادِيَّةَ في حُكْمِ صفةٍ خاصَّةٍ؛ فكيفَ يَنْسَاغُ في العقل كَوْنُ الشيءِ الواحدِ علىٰ خصوصٍ وعمومٍ في اللَّوْنِيَّةِ؟! وهل يَتَلَقَّىٰ ذلك بالقبول مُرْشِدٌ؟! فَلْيُجْرِ المحاورُ في ذلك جوابَهُ، إنْ كان عنده، وهيهاتَ.

❊ **فإنْ قيل:** فهذا بَيِّنٌ، فما الجوابُ عن الاشتراكِ والاختلافِ؟

❊ **قلنا:** ليست الألوانُ مُشْتركةً أصلًا، ولا معنىٰ لِلَّوْنِ غيرُ كونِه سوادًا[١]، ولا لكونِ البياضِ لَوْنًا غيرُ كونِه بياضًا، وليس في لَوْنٍ جِهَتَا لَوْنِيَّةٍ. وأما الاشتراكُ في اسمِ اللَّوْنِ فليس له تحقيقٌ؛ فإنَّ اللَّوْنَ المطلقَ مِنْ غيرِ تنصيصٍ علىٰ تخصيصٍ ليس معقولًا، نَعَمْ هو لفظٌ عامٌّ يشتملُ آحادًا، وحَظُّ كُلِّ واحدٍ منها خَاصِّيَّتُهُ.

وليس المَعْنِيُّ بالعموم ثبوتَ أحوالٍ لها حُكْمُ التماثلِ في الآحاد، وهي مُعَبَّرُ العِبَارةِ العامَّةِ، ولكنَّ مُسَمَّياتِ العمومِ في ذواتها علىٰ خصوصٍ

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٩٤: ولا معنىٰ لكون السواد لونًا.

أحكامِها، واللفظُ بصيغتِه يتناولها، فأمَّا أن يَثْبُتَ لكلٍّ واحدٍ مِن المُسَمَّياتِ معنًى هو بعينه ثابتٌ لسائرها فمُحَالٌ.

* فإنْ قالُوا: اجتماعُ الألوانِ في اللونيةِ معنًى معقولٌ.

* قلنا: ليست اللونيَّةُ معقولةً على إرسالها أصلًا، وإنما تُعْقَلُ[١] على حقيقتها إذا عُقِلَتْ السَّوَادِيَّةُ والبَيَاضِيَّةُ ونحوُهما.

فآلَ محصولُ الكلامِ: إلى أنَّ المختلفاتِ لا تَشْتَرِكُ في معنًى معقولٍ مُسْتَقِلٍّ، وإنما مُشْتَرَكٌ، وإنما تَشْتَرِكُ في اشتمالِ لَفْظَةٍ عليها، حَظُّ كُلٍّ واحدٍ منها خاصِّيَّتُهُ، واللفظُ في الوَضْعِ عامٌّ شاملٌ.

ومِمَّا تَمَسَّكَ به النُّفَاةُ: أنْ قالُوا للمُثْبِتَةِ: إذا حَكَمْتُم بأن المختلفاتِ[٢] تتماثلُ في الوجود؛ فيلزمُكم أن تقولُوا: إنَّ وجودَ الإلهِ سبحانه مماثلٌ لوجودِ المُحْدَثاتِ في حُكْمِ الوجودِ.

فهذه جُمَلٌ مُقْنِعَةٌ في هذا البابِ، وكُنَّا على أن لا نَخُوضَ في العِلَّةِ والمعلولِ، ولكن رأينا الأصحابَ أو أكثرَهم بَنَوا العِلْمَ بصفاتِ الإلهِ سبحانه على العِلَّةِ والمعلولِ؛ فلم نَجِدْ بُدًّا مِن الرَّمْزِ إلى بعض أحكامها؛ لِيَسْهُلَ على المُسْتَرْشِدِ الإحاطةُ بالمقصودِ، واللهُ وَلِيُّ التوفيقِ.

---

(١) في الأصل: «تعلم»، وهي مثبتة في هامش الأصل بخط مغاير، وما أثبته هو ما في الغنية للشارح ١/٤٩٤.

(٢) في الغنية للشارح ١/٤٩٤: الموجودات.

القَوْلُ
في العِلَّةِ والمعلولِ وأحكامِهما

قال أصحابُنا: العِلَّةُ: هي الصفةُ الجالِبَةُ للحكم.

وقال بعضُهم: هي المُوجِبَةُ للحُكْمِ.

وقال القاضي: هي الصفةُ المُوجِبَةُ لِمَا قامت به حُكْمًا.

والمعلولُ: ما أَوْجَبَتْهُ العِلَّةُ.

وقال بعضُهم(١): للمعلولِ اختصاصٌ ما هو عِلَّةٌ بما هي له، ولا معنى للحكم إلا اختصاصُ العِلَّةِ بما هي مختصَّةٌ به، والحكمُ والمعلولُ واحدٌ(٢). ثم المعلولُ: هو الذي جَلَبَتْهُ العِلَّةُ، واختصاصُها به هو نَفْسُها لا غَيْرُ، وقد يكونُ الاختصاصُ ضَرْبًا مِن التَّعَلُّقِ، كاختصاصِ العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور والإدراكِ بالمُدْرَكِ، وكذا اختصاصُ قولِ الله تعالى بالأفعال على وجوهٍ مخصوصةٍ؛ حتى يكون بعضُها حلالًا وبعضُها حرامًا وبعضُها صحيحًا وبعضُها فاسدًا، وهذا الاختصاصُ هو نَفْسُ المختصِّ بما هو مختصٌّ به، كما قَدَّمْنَاهُ.

وقد قيل(٣) **في معنى المعلولِ والحكمِ**: إنه استحقاقُ ما له العِلَّةُ الخَبَرَ

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٩٥: وقال بعض المحققين من الأصحاب.

(٢) في الغنية للشارح ١/٤٩٥: فالعلة والمعلول واحد.

(٣) في الغنية للشارح ١/٤٩٥: وقال قائلون من أصحابنا.

بأنَّ له تلك العلةَ أو خَصَّتْهُ وتَعَلَّقَتْ[١] به.

وبهذا الاختصاصِ فَرَّقْنَا بينه وبين ما لم يَخْتَص به؛ إذ قلنا: إنه العِلَّةُ المُوجِبَةُ المُثِيرَةُ للحكم، ولا فَصْلَ أَبْيَنُ مِن إثباتِ صفةٍ لموصوفٍ بها يُعْلَمُ الموصوفُ موصوفًا، وهما ذاتًا مختلفان، إحداهما صفةٌ للثاني الذي هو موصوفٌ بها، لا تَشْتَبِهُ إحداهُما بالأخرىٰ. فأما طَلَبُ الفَصْلِ بما لا يَصِحُّ أن يكون ذاتًا أو معلومًا، بل لا يَصِحُّ أن يكونَ معلومًا ـ فَصْلٌ[٢] بما يستحيلُ عند مَنْ له مُسْكَةٌ مِن العقل الفَصْلُ به.

وأَمَّا مُثْبِتُو الأحوالِ فإنهم صاروا إلىٰ أنَّ المعلولَ صفةٌ زائدةٌ لِمَا له العِلَّةُ، وهذه الصفةُ تُسَمَّىٰ حالًا، وهي صادرةٌ عن العِلَّةِ ثابتةٌ لمحلِّها عند القاضي، وتنبسطُ علىٰ الجملة التي المحلُّ منها عند أبي هاشمٍ ومُتَّبِعيه.

❊ **فإن قيل**: العقلاءُ يُدْرِكُونَ الأحكامَ أَوَّلًا [ضرورةً][٣]، مِثْلُ: كَوْنِ العالِمِ عالِمًا وكونِ القادرِ قادِرًا، ثم إن اعتقدُوا وجوبَها لا يَبْحَثُونَ عن عِلَلِها، وإن اعتقدُوا جوازَها يَبْحَثُونَ عن عِلَلِها؛ وهذا يَدُلُّ علىٰ أنَّ ما أدركوه ضرورةً زائدٌ علىٰ ما يَطْلُبُونَ الوصولَ إلىٰ معرفتِه نَظَرًا.

❊ **قلنا**: مَنْ أَدْرَكَ جِسْمًا مُتَلَوِّنًا أو مُتَحرِّكًا أو أَدْرَكَ نَفْسَهُ عالِمَةً، فقد أَدْرَكَ الحركةَ واللَّوْنَ والعِلْمَ، غيرَ أَنَّهُ التبسَ عليه ذاتُ الجوهرِ بذواتِ هذه المعاني، فَيَحْتَاجُ إلىٰ فِكْرٍ ونَظَرٍ لِدَرْكِ حقيقتِه، وهذا كَمَنْ يُدْرِكُ جِسْمًا علىٰ بُعْدِ المسافة، فقد أَدْرَكَ جِرْمَهُ علىٰ الحقيقةِ إلا أنه لم يَدْرِ أنه طائرٌ أو بهيمةٌ أو

---

(١) في الغنية للشارح ١/٤٩٥: أو تعلقت.

(٢) كذا في الأصل، والمناسب: ففصل.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٤٩٦.

إنسانٌ ، فَيَتَفكَّرُ ويَتَأَمَّلُ فَيَعْلَمُ ماهيَّتَهُ .

ويجوزُ أن يقالَ : مَنْ أَدْرَكَ مُتَحَرِّكًا أو سَاكِنًا أو عَالِمًا ، فقد يَتَوَهَّمُ أنه أَدْرَكَ ذاتًا علىٰ حالٍ ، ثم يستبينُ بالفكر أنَّ ما أَدْرَكَهُ هو اللَّوْنُ والحركةُ والعلم ، لا ما يتخيَّلُهُ مما ليس بذاتٍ ولا معلومٍ علىٰ حِيَالِهِ ، ولكنه لَمَّا أَدْرَكَ أَوَّلًا أَمْرًا علىٰ الجملةِ ، ثم عَلِمَ حقيقتَه بالآخِرَةِ ، اعْتَقَدَ فَصْلاً بينهما ؛ فَسَمَّاهما عِلَّةً ومعلولًا .

❊ فإنْ قيل : مَنْ عَلِمَ السَّوَادَ وهو مُحْدَثٌ ، فقد عَلِمَ المُحْدَثَ علىٰ مَسَاقِ هذا الكلامِ .

❊ قلنا : نَعَمْ عَلِمَ المُحْدَثَ ، غيرَ أنَّه لم يَعْلَمْ أنه عَلِمَ المُحْدَثَ ، فاحتاجَ إلىٰ دليلٍ لِيَعْلَمَ أَنَّهُ عَلِمَ المُحْدَثَ . وهذا كَمَنْ عَلِمَ أنَّ له في جملةِ هذه الدراهمِ دِرْهَمًا لا بعينه ، فيرىٰ عَيْنَهُ مع جملةِ الدَّرَاهِمِ ، ولم يَعْلَمْ عَيْنَهُ علىٰ التحقيقِ إلا بدلالةٍ . وكَمَنْ عَلِمَ أنَّ له وَلَدًا في جملةِ هذا البلد ، ورُبَّما يكونُ قاعدًا بين يديه ، فيعلمُ وَلَدَهُ ويَرَاهُ لكنَّهُ لا يَعْلَمُ أنَّه يَعْلَمُ وَلَدَهُ ويَرَاهُ ؛ لأَنَّهُ محتاجٌ إلىٰ العلم بأشياءَ أُخَرَ ليس يَرَاهَا ولا يَعْلَمُهَا .

❊ فإنْ قيلَ : أَلَيْسَ الإدراكُ (٨٥/ف) يَقْتَضِي تعيينَ المُدْرَكِ ؟

❊ قلنا : نَعَمْ ، حتىٰ لا يَخْتَلِطَ عَيْنُهُ بغيره في التَّعْيينِ ، وقد تَعَيَّنَ مُدْرَكُهُ إذا أَدْرَكَ درهمًا وولدَه ، ولكن يجوزُ أن يكونَ الذي أَدْرَكَهُ مَنْ يَرَاهُ مِن الأجانبِ ؛ فكذلك مَنْ رأىٰ مُحْدَثًا عَلِمَ المُحْدَثَ ، لكنه لَمَّا لم يُدْرِكْ حدوثَه ولا عدمَه قبل وجوده ، جَوَّزَ أن يكونَ مِن الجملةِ التي يشتركُ فيها القديمُ والحادثُ في مُعْتَقَدِه ، فإذا عَلِمَ عدمَه قبلَ وجودِه بالدليلِ زالَ اللَّبْسُ .

ومِنْ أصحابِنا مَنْ أجابَ عن هذا بأن قالَ: المعلومُ واحدٌ، وتَعَلَّقَ به عِلْمَانِ مختلفان إذا عَلِمَ حدوثَه ووجودَه، وطريقُ العِلْمَيْنِ مختلفٌ، أحدُهما دليلٌ والآخَرُ إدراكٌ، وهو كَمَنْ يُدْرِكُ الجوهرَ رؤيةً ولَمْسًا، فالمُدْرَكُ والمعلومُ واحدٌ بإدراكين وعلمين مختلفين.

ومنهم مَنْ قالَ: إنَّ العِلْمَ بوجودِهِ هو العِلْمُ بحدوثه، إلا أنَّه لم يَعْلَمْ وصفَ علمِه وأنه يَعْلَمُ المُحْدَثُ؛ لأنَّ العِلْمَ حتىٰ يُعْلَمَ عِلْمًا يحتاجُ إلىٰ عِلْمٍ آخَرَ سواه.

وهذا علىٰ أَصْلِ مَنْ يقولُ: العِلْمُ الواحدُ الحادثُ لا يَتَعَلَّقُ بأكثرَ مِنْ معلومٍ واحدٍ، فإذا تَعَلَّقَ بالمعلومِ لم يَتَعَلَّقْ بنفسه. وهذا أيضًا جوابٌ، والأَصَحُّ ما قدَّمناه.

❊ فإن قيل: إذا انفصلَ العِلْمُ بالوجود عن العِلْمِ بالحدوثِ لم يَجُزْ أن يكونَ معلومهما واحدًا، سِيَّما إذا كانَ أَحَدُ العلمين ضرورةً صادرةً عن الرؤيةِ، والآخرُ ـ وهو العِلْمُ بالحدوثِ ـ صادرًا عن الدليلِ؛ فَثَبَتَ أنَّ لكلِّ علمٍ معلومًا.

❊ قلنا: تَعَلُّقُ العِلْمَيْنِ بمعلومين، وهما موجودان، فأمَّا أن يكونَ أحدُهما موجودًا والآخَرُ لا يَتَّصِفُ بالوجود ولا بالعدم فلا؛ وذلك أنَّ العِلْمَ الضَّروريَّ تَعَلَّقَ به مِنْ طريقِ الرؤيةِ؛ فَعَلِمَ وجودَه، والعلمَ بحدوثِه تَعَلَّقَ به إلا أنه تَعَلَّقَ بانقطاعِهِ، وهو وجودُه مِنْ وقتٍ معلومٍ، وهذا غيرُ مُدْرَكٍ؛ لأنه حَالَمَا يَرَاهُ ليسَ يرىٰ وجودَه في وقتِ حدوثِهِ، مع أنَّ العِلْمَ بوجوده حادِثًا عِلْمٌ بوجودِهِ مَتَضَمِّنًا بعلمٍ آخَرَ، وهو عدمُه قبل وجوده؛ فكأنه حَصَلَ عند العلمِ بحدوثه ثلاثةُ علومٍ.

❖ **فإن قيل:** أَلَيْسَ الوجودُ والموجودُ حقيقةً تشتركُ فيها الموجوداتُ المختلفةُ والمتَّفقةُ؟

❋ **قلنا:** نَعَمْ.

❖ **فإنْ قالُوا:** إذا كانت الحقيقةُ واحدةً في الموجوداتِ المختلفةِ؛ فكيفَ يُخْتَلَفُ فيها وهي واحدةٌ في ذاتِها؟!

قالوا: ولولا أن الوجودَ في الموجوداتِ مع اختلافها لا يختلفُ، لَمَا دخلت المختلفاتُ في حقيقةِ الوجودِ، وهو واحدٌ في الحقيقةِ.

❋ **قلنا:** قد ذَكَرْنَا أَنَّ الحَدَّ والمحدودَ واحدٌ، وإذا ثَبَتَ أَنَّ الوجودَ الشاملَ لا يَدْخُلُ في الحُصُولِ؛ لا يَدْخُلُ حَدُّهُ أيضًا في الحُصُولِ، وإنما الوجودُ الشاملُ هو العبارةُ الصَّالحةُ لكلِّ موجودٍ، فالحَدُّ يَرْجِعُ إلى ما يَرْجِعُ إليه المحدودُ، فإذا كان الوجودُ المطلقُ ينصرفُ إلى العبارةِ فَحَدُّهُ يَرْجِعُ إليها أيضًا، وقد عَلِمْنَا ضرورةً أَنَّ وجودَ السَّوادِ لا يُوجَدُ في البياضِ، ووجودَ الأَزَليِّ لا يَدْخُلُ فيه الحادثُ.

❖ **فإذا قيل:** ما حقيقةُ وجودِ السَّوادِ؟

❋ **قيل:** وجودٌ يُسَوِّدُ المحلَّ ويَلْزَمُه، ولا يدخلُ فيه وجودُ الجوهر وفي وجودِ غيره.

هذا كُلُّهُ مِن كلامِ شيخِنا الإمامِ أبي القاسم الإسفراييني في كتابِ «الأسئلة والأجوبة».

فَصْلٌ

قالَ القاضي ﷺ: مِنْ شَرْطِ العِلَّةِ: أن تكونَ موجودةً؛ لأن الإيجابَ[1] صفةُ إثباتٍ، فلا تُرْبَطُ إلا بثابتٍ، ولا فَرْقَ بين قَوْلِنا: «لا مُوجِبَ»، وبين قولنا: «لا شَيْءَ يُوجِبُ». وأيضًا: فإنه لو جازَ أن يقال: «عالمٌ[2] بعلمٍ معدومٍ»، جازَ أن يقال: «جاهلٌ بجهلٍ معدومٍ»؛ إذ لا مَزِيَّةَ لأحدِهما على الآخَرِ؛ فيلزمُ مِن ذلك أن يكونَ عالِمًا جاهلًا.

قال: ومِنْ شَرْطِ العِلَّةِ: أن تكونَ قائمةً بذاتِ مَنْ له الحكمُ، ولا يُتَصَوَّرُ ذلك في المعدوم.

فهذا ما قاله القاضي.

فَأَمَّا نُفَاةُ الأحوالِ: فَمِنْ أَصْلِهِم: أَنَّ الأحكامَ كُلَّها مُعَلَّلَةٌ نَفْيًا وإثباتًا، فالنَّفْيُ يُعَلَّلُ بالنفي، والإثباتُ يُعَلَّلُ بالإثباتِ.

وليس مِنْ شَرْطِ العِلَّةِ: قيامُها بذاتِ مَنْ له الحُكْمُ.

قالوا: وكَيْفَ يُشْتَرَطُ ذلك وفِعْلُ اللهِ تعالى عِلَّةٌ في كونِهِ فاعلًا مع استحالةِ قيامه به، والعِلْمُ عِلَّةٌ في كونِ المعلومِ معلومًا وإن لم يَقُمْ به، والتحريمُ في المحرَّماتِ مُعَلَّلٌ بالنهي، وهو غيرُ قائمٍ بالمحرَّمِ؟!

وقد شَرَطَ القاضي قيامَ العِلَّةِ بذاتِ مَنْ له الحُكْمُ منها، ثم جَعَلَ الوجودَ عِلَّةً لِصِحَّةِ الرُّؤيةِ، وإنْ لم يَتَحَقَّقْ فيه القيامُ؛ فلا يَجِبُ قيامُ العِلَّةِ بذاتِ مَنْ له الحكمُ؛ مِنْ حيثُ كانت عِلَّةً له؛ لأنَّها تَجْلِبُ الحكمَ أو تُوجِبُهُ.

---

(١) في الأصل: الإيجاد، والتصحيح من الشامل لإمام الحرمين ص٦٥١.

(٢) في الأصل: علم، والتصحيح من الشامل لإمام الحرمين ص٦٥١.

* **فإن قيل**: العِلَّةُ مِنْ حيثُ إنها عِلَّةٌ لا تختلفُ، فإذا وَجَبَ قيامُ بَعْضِها بذاتِ مَنْ له الحكمُ؛ وَجَبَ ذلك في الكُلِّ.

* **قلنا**: إنما يلزمُ هذا لو كانت عِلَّةً لقيامِها بذاتِ مَنْ له الحكمُ ولم تكن عِلَّةً لهذا، كما أنَّ الموجودَ لا يختلفُ مِن حيثُ إنه موجودٌ، فإذا قامَ بعضُ الموجوداتِ بنفسه لم يَجِبْ قيامُ كُلِّ موجودٍ بنفسه؛ لأنه لم يَكُنْ موجودًا لقيامِهِ بنفسِه.

* **فإن قيل**: إذا لم يَجِبْ قيامُ العِلَّةِ بذاتِ مَنْ له الحكمُ، لم يكن اختصاصُ بعضُ الذَّواتِ بحكمها أَوْلَىٰ مِن بعضٍ.

* **قلنا**: إنْ لَزِمَ هذا في العِلَّةِ لَزِمَ في الفعل والفاعل؛ فَيَجِبُ قيامُ الفعلِ بالفاعل، وإلا لم تكن بعضُ الذَّواتِ بحكم الفعل أَوْلَىٰ مِن بعضٍ.

* **فإن قيل**: إنما كانَ فاعلًا؛ لأنَّ ما وُجِدَ كانَ مقدورَه، وقد حَدَثَ.

* **قيل**: وإنما اختصَّ بعضُ الذواتِ بأحكامِ بعضِ العِلَلِ؛ لاختصاصِ بعضِ العِلَلِ في التَّعَلُّقِ ببعضِ الذوات دون بعضٍ، والتَّعَلُّقُ ينقسم إلىٰ قيامٍ بالذَّاتِ وإلىٰ غير ذلك.

* **فإن قيل**: ليسَ للفاعلِ بكونِهِ فاعلًا حُكْمٌ ولا حالٌ؛ حتىٰ يُقَالَ: إنَّ عِلَّتَهُ الفِعْلُ.

* **قلنا**: فَيَجِبُ أن لا يكونَ لأجلِ الفِعْلِ فاعلًا.

* **فإن قيل**: إنما سَمَّيناهُ فاعلًا؛ لتعلُّقِ الفعلِ بقدرته.

* **قلنا**: فهذا الذي نريدُ بقولنا: «إن الفعلَ عِلَّةٌ في كونه فاعلًا»، وكذلك

نقولُ: إنَّ العِلْمَ عِلَّةُ العالِمِ؛ لتعلُّقِهِ به ضَرْبًا مِن التعلُّقِ، فكانَ تعلُّقُهُ بالمعلومِ عِلَّةً في كون المعلومِ معلومًا، ولا فَرْقَ بين قولنا: «إنه معلومٌ بالعِلْمِ» وبين قولنا: «معلولٌ به».

❊ **فإن قالوا**: لو كانَ الفعلُ عِلَّةً في كونه فاعلًا، وكانَ العِلْمُ عِلَّةً في كونِ المعلومِ معلومًا ـ لَوَجَبَ تَغَيُّرُ ذاتِ الفاعلِ بحكم عِلَّتِهِ، وكذلك المعلومُ.

✻ **قلنا**: لم تكن عِلَّةً لِمَا هي عِلَّةٌ له للتغيُّرِ، وإنما كانت عِلَّةً لإيجابها الحكمَ، وعِلَّةُ تَغَيُّرِ الذاتِ قيامُ صفةٍ بها بعد أن كانت موصوفةً بغيرها أو بعد أن لم تكن موصوفةً بها؛ لأنَّهُ مِن المُغَايَرَةِ.

❊ **فإن قيل**: إذا كانَ النَّفْيُ لا يُعَلَّلُ بالإثباتِ، والإثباتُ لا يُعَلَّلُ بالنَّفْيِ؛ فَكَيْفَ يكونُ المعلومُ مُعَلَّلًا بتعلُّقِ العلم به، وقد يكونُ المعلومُ عَدَمًا ويكونُ العِلْمُ الذي هو عِلَّةٌ إثباتًا؟

✻ **قلنا**: كونُ المعدومِ معلومًا لم يكن مُعَلَّلًا بالعِلْمِ، وإنما كونُه معلومًا مُعَلَّلٌ بِتَعَلُّقِ العلمِ به، وكونُه معلومًا إثباتٌ لتعلُّقِ العلم به، وتعلُّقُ العلمِ بالمعلوم هو نَفْسُ العلمِ مُتَعَلِّقًا به، والمعدومُ بأنه معدومٌ غيرُ مُعَلَّلٍ بالعِلْمِ ولا بشيءٍ مِن أوصافِ الإثبات، وإنما يُعَلَّلُ بالانتفاء؛ لأنَّ عِلَّةَ العَدَمِ انتفاؤُهُ، وانتفاؤُهُ عدمُهُ، وكلاهما واحدٌ.

❊ **فإنْ قالُوا**: العِلَّةُ مُؤَثِّرَةٌ، والعَدَمُ ليس بتأثيرٍ؛ فكيفَ يكونُ معلولًا؟

✻ **قلنا**: كَمَا صَحَّ كونُه معلومًا مقدورًا مذكورًا؛ صَحَّ كَوْنُهُ مُعَلَّلًا.

❊ **فإن قيل**: فَرَّقْتُم بين العِلَلِ: فَشَرَطْتُم في بعضها القيامَ بالمحلِّ الذي له الحكمُ منها، واكتفيتُم في البعض بالتعلُّقِ؟

* **قلنا**: لم يَجِبْ قيامُ بعضِها بالمحلِّ الذي له الحكمُ لكونها عِلَّةً، بل لكونها صفةً مفتقرةً إلىٰ محلٍّ ولها ضِدٌّ خاصٌّ، وما كان كذلك فَيُشْتَرَطُ قيامُه بالمحلِّ الذي له الحكمُ منه؛ إذ لو لم يُشْتَرَطْ قيامُه به لأدَّىٰ إلىٰ بطلانِ وَصْفِ التَّضَادِّ وإلىٰ رَفْعِ الحقائقِ.

بيانُه: أنَّه لو جازَ أن يَرْجِعَ حكمُ العِلْمِ أو القدرةِ أو نحوِهما ـ مِمَّا له ضِدٌّ خاصٌّ ـ إلىٰ غيرِ المحلِّ الذي له الحكمُ منه، لجازَ أن يَرْجِعَ حُكْمُ ضِدِّهِ إلىٰ ذلك المحلِّ أيضًا؛ فيكونُ جاهلًا بما هو عالِمٌ به؛ (٨٦/ف) إذ لا تَضَادَّ بين العلم والجهل في محلَّيْنِ.

وعَكْسُ هذا الفِعْلُ؛ فإنه بكونِه فِعْلًا لا ضِدَّ له؛ فَلَمْ يُشْتَرَطْ قيامُه بالفاعلِ مِنْ حَيْثُ كانَ فِعْلًا؛ ولذلك لا يمتنعُ أن يَرْجِعَ إلىٰ اللهِ تعالىٰ أحكامُ الأفعالِ المختلفةِ؛ فيكونُ مُحْيِيًا ومُمِيتًا، ضَارًّا نافعًا، مُعْطِيًا مانِعًا، مُحَرِّكًا مُسَكِّنًا، في حالةٍ واحدةٍ.

فلا يَقَعُ التَّزَاحُمُ في هذه الأوصافِ علىٰ [الإلهِ][1] الفاعلِ؛ إذ لا يُشْتَرَطُ قيامُ أفعالِهِ به، والتَّزَاحُمُ بين الصفات يَقَعُ علىٰ المحلِّ؛ فلا يَصِحُّ أن يكون المحلُّ الواحدُ حَيًّا مَيِّتًا مُتَحرِّكًا ساكِنًا أَسْوَدَ أبيضَ؛ لأنَّ هذه معانٍ خاصَّةٌ، لها بخصوص أوصافها أضدادٌ خاصَّةٌ، ولو كانت الذَّاتُ التي تَتَّصِفُ بالحياة تَتَّصِفُ بالموت معًا لَبَطَلَ تَضَادُّ الحياةِ والموتِ.

فثبت بما ذكرناه: أنَّ العِلَّةَ لم تكن عِلَّةً لقيامها بالمحلِّ، وقيامُ العِلْمِ بالمحلِّ ليس مِن حكمِ العِلَّةِ في شيء، وحُكْمُ العِلَّةِ في كونِه علمًا أنه به يُعْلَمُ وبه يُعَلَّمُ، وأنَّه عِلْمٌ واحدٌ، وكما عَرَفْتُم كونَ الشيءِ معلومًا بالعِلْمِ، فاعلموا

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ٤٩٨/١.

كونَه مُعَلَّلًا بالعلم، وكما عَقَلْتُم كونَ الشيءِ مُحَرَّمًا بالنَّهي، فاعْقِلُوا كونَه مُعَلَّلًا به ومُتَعَلِّقًا به.

والقاضي إنما يَسْتَبْعِدُ ذلك مِنْ نُفَاةِ الأحوالِ؛ مِنْ حيثُ اعتقدَ أنَّ مِن شَرْطِ العِلَّةِ: قيامَها بذاتِ مَنْ له الحكمُ، وأنها تُوجِبُ حالًا للمَحَلِّ. ولو أَنْصَفَ وتَأَمَّلَ وعَلِمَ فَسَادَ القولِ بالأحوالِ وتناقضَه في نفسه، لَتَبَيَّنَ أنَّ العِلَّةَ والمعلولَ يَرْجِعَانِ إلىٰ قضيةٍ واحدةٍ، وهو اختصاصُ العِلَّةِ بِمَنْ له الحكمُ منها، ثم مِن اختصاصِ قيامٍ ومن اختصاصِ تعلُّقٍ كما قدَّمناه. أو يقال: إن المعلولَ اسمٌ مُشْتَقٌّ مِن معنىٰ، كما يقال: عَلِمَ فهو عالمٌ، وقد قال أبو الحسن: العِلْمُ: ما يُشْتَقُّ لِمَنْ قام به منه اسمُ العالِمِ، واستحقاقُ الوصفِ بأنه عالِمٌ.

فَصْلٌ

قالَ القاضي ﷺ: مِن شرائطِ العِلَّةِ العقليةِ: الاطِّرادُ والانعكاسُ؛ فيستحيلُ ثبوتُ العِلَّةِ دون ثبوتِ المعلول، وإذا انتفت العِلَّةُ استحالَ ثبوتُ المعلولِ دونَها، ففي ثبوتِ المعلولِ دون العِلَّةِ بطلانُ إيجابِ العِلَّةِ، والعِلَّةُ مُوجِبَةٌ لنفسها، فلو جازَ ثبوتُ الحكمِ دونَها بَطَلَ إيجابُها.

هذا معنىٰ قَوْلِهم: «في نَقْضِ العَكْسِ نَقْضُ الطَّرْدِ».

وإذا قلنا: «العِلَّةُ والمعلولُ واحدٌ»، فالطَّرْدُ والعَكْسُ آيِلانِ إلىٰ شيءٍ واحدٍ، كما قدَّمناه، فنقولُ: «العِلْمُ: ما يُعْلَمُ به»، فهذا طَرْدٌ، و«ما يُعْلَمُ به هو العِلْمُ»، فهذا عَكْسٌ، وكلاهما يَرْجِعَانِ إلىٰ قَضِيَّةٍ واحدةٍ.

قالَ الإمامُ: ووجوبُ الاطِّرَادِ والانعكاسِ في العِلَّةِ العقليةِ مِمَّا يَدَّعِي ثبوتَه كلُّ خائضٍ في العِلَلِ العقليةِ علىٰ الجملة، غيرَ أنَّهم يتنازعون، فَيَدَّعِي

كلُّ ذي مذهب عدمَ استقامةِ ذلك على أَصْلِ خَصْمِهِ، وليس يلتزمُ مخالفةَ هذا الأصلِ صريحًا أحدٌ مِن المخالفين[١].

فَصْلٌ

قال[٢]: ثمَّ اتَّفقُوا على أنَّ الاطِّرادَ والانعكاسَ لا يُكْتَفَى بهما في الحُكْمِ بصحَّةِ العِلَّةِ، ولكنَّهما شَرْطُ العِلَّةِ ولَيْسَا أَمَارةَ صِحَّتِها؛ إذ قد يُقارِنُ الحكمَ لزومًا ما ليس بعِلَّةٍ فيه؛ فإنَّ عِلْمَ الإلهِ سبحانه يتعلَّقُ بكون العالِمِ مِنَّا عالِمًا، ولا يُتَصَوَّرُ عالِمٌ مِنَّا إلا والرَّبُّ سبحانه عالِمٌ بكونه عالِمًا، وإذا خَرَجَ عن كونِهِ عالِمًا لم يكن الربُّ تعالى موصوفًا بكونه عالِمًا بأنه عالِمٌ؛ فهو مَنُوطٌ بالحكمِ الذي فَرَضْنَا الكلامَ فيه نَفْيًا وإثباتًا، ثم عِلْمُ اللهِ تعالى ليس بِعِلَّةٍ في كَوْنِ الواحدِ مِنَّا عالِمًا.

* فإن قيل: بِمَ نَعْرِفُ صِحَّةَ العِلَّةِ وكونَها عِلَّةً؟

* قلنا: مَهْمَا اطَّرَدَتِ العِلَّةُ وانعكست، واستحالَ تقديرُ الحكمِ دونها وتقديرُها دون الحكم ـ فنقطعُ بصِحَّتِها وكونِها مُوجِبَةً.

* فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه اقتصارٌ على مُجرَّدِ الطَّرْدِ والعَكْسِ.

* قلنا: قد ذَكَرْنَا وجوبَ اقترانهما، وهذا زائدٌ على الاطِّرادِ والانعكاسِ.

* فإن قيل: يستحيلُ اتِّصافُ أحدِنا بكونه عالِمًا والربُّ سبحانه غيرُ عالِمٍ به؛ فاجعلوا عِلْمَ اللهِ تعالى عِلَّةً فيه.

* قلنا: هذا باطلٌ؛ فإنَّ مِنْ حُكْمِ العلَّة: أن لا تَثْبُتَ دون معلولها، فلو

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص٦٥٨.

(٢) يعني: الجويني إمام الحرمين.

كان عِلْمُ القديمِ عِلَّةً في كَوْنِ أَحَدِنا عَالِمًا ، والعِلْمُ قديمٌ ، لَلَزِمَ منه ثبوتُ حُكْمِهِ قديمًا ، ثم فيه الحكمُ بقِدَمِ الذَّاتِ الموصوفةِ بالحكم .

❊ فإن قيل : تَعَلُّقُ عِلْمِهِ هو العِلَّةُ دون ذاتِ العِلْمِ .

❊ قلنا : تَعَلُّقُهُ ليس بوصفٍ زائدٍ على نفسه ، وليس بحالٍ ، وإنما المَعْنِيُّ بذلك : حصولُ المتعلَّقِ ووقوعُه[1] .

على أَنَّا نقولُ : لَمْ يَلْزَم كونُ الباري تعالى عالِمًا بهذا الحكمِ ؛ مِنْ حيثُ هذا الحكمُ ومُقْتَضَاهُ كاقتضاءِ العِلَّةِ المعلولَ ؛ وإنما لَزِمَ ذلك ؛ لوجوبِ تَعَلُّقِ العِلْمِ القديمِ بكلِّ معلومٍ ، وكذلك كَوْنُ أحدِنا عالِمًا ليس يُتَلَقَّى مِن عِلْمِ اللهِ تعالى كما يُتَلَقَّى المعلولُ مِن العِلَّةِ والمُوجَبِ مِن المُوجِبِ ، وعِلْمُهُ لا يُكْسِبُ لأحدِنا هذا الحكمَ .

على أَنَّا نقولُ : لا معنى للمعلولِ إلا اختصاصُ العِلَّةِ بما هي عِلَّةٌ له ، وعِلْمُ الربِّ تعالى لا يختصُّ بأحدنا .

ثم نقولُ : قد ذكرنا : أنَّ العِلْمَ عِلَّةٌ في[2] كَوْنِ المعلومِ معلومًا ؛ فلا يَبْعُدُ أن يقالَ : كَوْنُ أحدِنا عالِمًا مُعَلَّلٌ بتعلُّقِ عِلْمِهِ سبحانه به ، كما هو معلومٌ بعلمه .

فَصْلٌ

العِلَّةُ المُوجِبَةُ معلولَها لا يتوقَّفُ إيجابُها على شرطٍ ؛ حتَّى يكون إيجابُها معلولَها مشروطًا به .

وهذا متَّفَقٌ عليه .

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٥٠٠ : إذ ليس يتجدد لله علم ولا صفة ولا حال .

(٢) في الأصل : أن العلم علة لا . والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٠٠ .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأنَّ العِلَّةَ تُوجِبُ الحكمَ لعينها ، وصِفَاتُ النفس لا يجوزُ أن تكونَ مشروطةً بصفاتٍ زائدةٍ على الأنفس ؛ يُحَقِّقُ ما قلناه: أنه لا معنى للعِلْمِ إلَّا أن يكونَ المحلُّ عالِمًا به ، ولا معنى لكونِهِ عالِمًا إلا أنه ذو عِلْمٍ.

❊ فإن قيل: أَلَيْسَ العِلْمُ مشروطًا بالحياةِ ووجودِ المحلِّ وخُلُوِّهِ عَمَّا عدا العِلْمَ مِن الأضداد؟

❊ قلنا: المشروطُ فيما ذكرتُموه نَفْسُ العِلْمِ ، ووجودُه لا إيجابُه ، ونحن قلنا: إيجابُه الحكمَ لا يتوقَّفُ على شرطٍ.

فَصْلٌ

العِلَّةُ الواحدةُ هل تُوجِبُ حُكْمين[1] أم لا ؟

قال القاضي: إِنْ جَعَلْنَا المُصَحَّحَ حكمًا معلولًا[2] ؛ فلا يبعدُ أن تقتضِي العِلَّةُ الواحدةُ تصحيحَ ضروبٍ مِن الأحكام ، وذلك نحو: الحياةِ ؛ فإنها تُصَحِّحُ كثيرًا مِن المعاني ، فهي عِلَّةٌ على هذه الطريقةِ في صِحَّةِ العلم والقدرة والإرادة ونحوها مِن المعاني التي يُشْتَرطُ في ثبوتها الحياةُ. وإنْ قلنا: إنَّ المُصَحِّحَ ليس بعِلَّةٍ في المُصَحَّحِ ؛ فلا يُجْزِئُ ذلك.

ومِمَّا يُذْكَرُ في هذا الفَصْلِ: أنَّ الرَّبَّ سبحانه مُتَّصِفٌ بِعِلْمٍ واحدٍ ، وذلك العِلْمُ يُوجِبُ له الإحاطةَ بجميعِ المعلوماتِ مع اختلافها. وكذلك هو سبحانه مُتَكلِّمٌ بكلامٍ واحدٍ ، يُوجِبُ له كونَه آمِرًا ناهيًا بالمأمورات والمنهيَّات مُخْبِرًا

(١) في الغنية للشارح ١/٥٠٠ زيادة: مختلفين.

(٢) في الغنية للشارح ١/٥٠٠: معللًا.

عن المُخْبَراتِ ، والكلامُ مِن المعاني المُوجِبَةِ للأحوال عند القاضي ؛ فيلزمُ أن يُجْعَلَ الكلامُ عِلَّةً في كونِه آمِرًا ناهيًا مُخْبِرًا ، وهذا يُفْضِي إلىٰ القولِ بثبوتِ أحكامٍ عن عِلَّةٍ واحدةٍ. وكذلك القولُ في بقاءِ الإلهِ سبحانه علىٰ مذهب أبي الحسن ؛ فإنه عِلَّةٌ في كونِه سبحانه باقيًا وفي كون صفاتِه باقياتٍ.

ثم اتَّفَقَ المحقِّقون علىٰ استحالةِ كونِ العَرَضِ الواحدِ عِلْمًا قُدْرةً.

وقد وَجَّهَ القاضي هذا السؤالَ علىٰ نفسه ؛ فقالَ: إذا لم يَبْعُد إثباتُ عِلْمٍ يُوجِبُ للرَّبِّ سبحانه أحكامَ العلومِ المختلفةِ الحادثةِ ، فما المانعُ مِن إثباتِ صفةٍ قديمةٍ ، تُوجِبُ للربِّ تعالىٰ أحكامَ الصفاتِ التي هي في حكمِ المختلفات ؟

ثم اضطربَ في الجوابِ عنه ، والْتَجَأَ إلىٰ السَّمْعِ والإجماعِ ، علىٰ ما سنذكره في موضعه إنْ شاءَ اللهُ.

❊ فإن قيل: إذا جَعَلْتُم العِلْمَ عِلَّةً في كَوْنِ العَالِمِ عالِمًا وفي كونِ المعلومِ معلومًا ، فقد أَوْجَبْتُم به حكمين مختلفين ؛ فَهَلَّا جازَ مذهبُ المعتزلةِ في صفاتِ الله تعالىٰ ؛ حيثُ قالوا: إنها راجعةٌ إلىٰ ذاته[1] ، أو صادرةٌ عن أَخَصِّ صفاته كما صارَ إليه ابنُ الجُبَّائِيِّ!!

❊ قلنا: معنىٰ كونِ العالِمِ عالِمًا: هو أنَّ له عِلْمًا بالمعلوم ؛ إذ يستحيلُ عِلْمٌ لا معلومَ له ، فهما واحدٌ.

والذي يَجِبُ الإحاطةُ به في هذا الباب: أنَّ كُلَّ حكمين مُعَلَّلَيْنِ يجوزُ تقديرُ ثبوتِ أحدهما مع انتفاء الثاني ؛ فلا يَثْبُتانِ مُعَلَّلَيْنِ بِعِلَّةٍ واحدةٍ ، فكونُ

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٥٠١: كما صار إليه الجبائي.

العالِمِ عالِمًا وكونُه قادِرًا شاهدًا حُكْمَانِ يَسُوغُ تقديرُ أحدِهما مع انتفاءِ الثاني، وهما مُعَلَّلانِ؛ فلا يَسُوغُ أن تقتضِيَ العِلَّةُ الواحدةُ هذين الحكمين، وهذا مُتَّفقٌ عليه. فأمَّا إذا قُدِّرَ حكمان لا يتقرَّرُ في المعقول ثبوتُ أحدِهما دون الثاني، وهما مُعَلَّلانِ؛ فَيَسُوغُ تعليلُهما بعِلَّةٍ واحدةٍ؛ بيانُه: أنَّ العِلْمَ المتعلِّقَ بالسَّوادِ هو العِلْمُ المتعلِّقُ بكونِ العالِمِ عالِمًا بالسَّوادِ، فلمَّا استحالَ افتراقُ الحكمين؛ فأثبتوا عِلْمًا واحدًا مُوجِبًا لهذين الحكمين.

❖ **فإن قيل**: على هذه (٨٧/ف) الطريقةِ: كونُ الربِّ تعالى عالِمًا لا يُفَارِقُ كونَه حَيًّا قادِرًا مريدًا؛ فَهَلَّا اكتفيتُم بعِلَّةٍ واحدةٍ تُوجِبُ هذه الأحكامَ، كما قلتُم في الكلام الأزلي المُوجِبِ لكونه آمِرًا ناهيًا مُخْبِرًا!!

❋ **قلنا**: كلُّ معنًى مِن هذه المعاني ـ مِن الحياةِ والقدرةِ والعلمِ ونحوها ـ لخصوصِ وصفِه ضِدٌّ يخصُّهُ، ولا يدخلُ اثنان منها تحت قضيَّةِ صفةٍ واحدةٍ، بخلافِ الأمر والنَّهي والخبر، وبخلافِ الرَّحمة والمحبَّة والغضب؛ فإنها أحكامُ صفةٍ واحدةٍ، وإنما تختلفُ أحكامُها بالإضافةِ إلى المتعلَّقاتِ، على ما سيأتي بيانُه إنْ شاءَ اللهُ، والأشياءُ تَبَيَّنُ بأضدادِها.

وأيضًا: فإنَّ العلمَ يتعلَّقُ بما لا تَتَعَلَّقُ به القدرةُ والإرادةُ، وكلُّ صفةٍ منها تُفِيدُ ما لا يُفِيدُهُ الآخَرُ. على أنَّ هذه الصِّفاتِ لا يَجِبُ اقترانُها لأمرٍ يَرْجِعُ إلى ذواتها، وإنما يَجِبُ اقترانُها لوجوبِ وجودِها.

وكذلك عِلْمُ الباري سبحانه، وإنْ تعلَّقَ بمعلوماتٍ مختلفةٍ، فله بكلِّ علمٍ[١] حقيقةٌ واحدةٌ، وله بكونه عِلْمًا ضِدٌّ يخصُّه[٢]. وكذلك القولُ في

(١) في هامش الأصل: الصواب: فله بكل معلوم.

(٢) عبارة الشارح في الغنية ١/٥٠٠: وكذلك العلم القديم يوجب له سبحانه الإحاطة بجميع=

الإرادةِ والكلامِ؛ فإنَّ ما يُضادُّ الأمرَ يُضادُّ النَّهْيَ والخَبَرَ، وكذلك ما يُضادُّ الإرادةَ يُضادُّ الرحمةَ والسُّخْطَ. و[لا][1] كذلك العِلْمُ والقدرةُ والحياةُ؛ فإنَّها لا تندرجُ تحت حقيقةٍ واحدةٍ، ولا يجمعُها ضِدٌّ خاصٌّ، وسنستقصِي القولَ في هذه الأبواب إنْ شاءَ اللهُ.

فَصْلٌ

مِنْ حُكْمِ العِلَّةِ: أن تكونَ ذاتًا مُفْتَقِرةً إلىٰ مَحَلٍّ[2]، ولا يجوزُ أن تكونَ قائمةً بنفسها؛ وإنما قلنا ذلك؛ لأنَّ مِن شَرْطِ العِلَّةِ: اختصاصَها بذاتِ مَنْ له الحكمُ علىٰ وَجْهٍ ما، ولو قُدِّرَ موجودٌ قائمٌ بالنفسِ [عِلَّةً][3]، لكان: إمَّا قديمًا وإمَّا حادِثًا، والقديمُ لا اختصاصَ له ببعضِ الحوادثِ دونَ بَعْضٍ ولا بِبَعْضِ الأحكامِ دونَ بعضٍ؛ فكان يلزمُ لو قُدِّرَ مُوجِبًا أن يُوجِبَ لجملةِ الذواتِ جملةَ الأحكامِ علىٰ تناقضِها.

وبمثلِ هذا نَرُدُّ علىٰ مَنْ قالَ: «إنَّ وجودَ القديمِ عِلَّةٌ في وجودِ العالم»؛ إذ لو كانَ كذلك لَلَزِمَ القولُ بِقِدَمِ العالَمِ؛ إذ المعلولُ لا يَسْتَأْخِرُ عن العِلَّةِ المُوجِبَةِ.

وإنْ قالَ السائلُ: «عَنَيْتُ بكونِه سبحانه عِلَّةً للعالَمِ: أنه فاعلُه ولولاه لَمَا وُجِدَ»، فقد أصابَ في المعنىٰ وأَخْطَأَ في اللَّفْظِ؛ فَمِنْ ضرورةِ الفاعلِ: أن يكونَ سابقًا، ومِنْ ضرورةِ الفعلِ: أن يكونَ مُبْتَدَأً مُفْتَتَحًا له أَوَّل، يجوزُ كونُه

= المعلومات مع اختلافها؛ فإنها أحكام صفة واحدة؛ فإن العلم بكونه علمًا له حقيقة واحدة، وله بكونه علمًا ضد يخصه.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٠٢.

(٢) في الغنية للشارح ١/٥٠٣: قال القاضي: ومن حكم العلة:....

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٠٣.

ويجوزُ أن لا يكونَ.

ثُمَّ مِن شَرْطِ العِلَّةِ المُوجِبَةِ للشيء: ثبوتُ مناسبةٍ وعُلْقَةٍ واتِّصالٍ بينهما، ولا مناسبةَ بين الوجود والعدم.

وأَمَّا العِلَّةُ التي أَثْبَتَها المتكلِّمُونَ فإنها ليست مُوجِدةً شيئًا ولا مُوقِعَةً؛ فإن الإيجادَ يَقَعُ بالقدرةِ لا غَيْرُ، والعِلَّةُ تُوجِبُ حُكْمًا، والحُكْمُ إنما يَرْجِعُ إلىٰ استحقاقِ المحلِّ الوَصْفَ بأنه ذو[١] عِلَّةٍ علىٰ قول بعضهم، أو راجعٌ إلىٰ اختصاصِ العِلَّةِ بذاتِ مَنْ له الحُكْمُ كما بَيَّنَّاهُ، أو هو حالٌ ثابتةٌ للمحلِّ أو للجملةِ صادرةٌ عن العِلَّةِ، فأمَّا أن تكونَ العِلَّةُ مُوجِدةً شيئًا فلا.

وكذلك يَبْطُلُ قولُ مَنْ قال: «إنَّ الحادثَ القائمَ بالنفس عِلَّةٌ في الأحكام المعلولة»؛ لاستحالةِ قيامِ جوهرٍ بجوهرٍ، وكذلك لا اختصاصَ لبعضِ الجواهرِ بأن تكونَ عِلَّةً؛ فإنها جِنْسٌ واحدٌ؛ فلا اختصاصَ لها ببعضِ الأحكام دون بعض.

فَصْلٌ

الحكمُ الواحدُ لا يَثْبُتُ بِعِلَّتَيْنِ مختلفتين[٢]؛ لأنه لو ثَبَتَ بِعِلَّتَيْنِ لم يَخْلُ الحكمُ فيهما: إمَّا أن يكونا مِثْلَيْنِ أو خِلافَيْنِ، ويَبْطُلُ كونُهما مِثْلَيْنِ؛ لقيامِ الدَّليلِ علىٰ تَضَادِّ المِثْلَيْنِ، وإنْ كانا خِلافَيْنِ فلا يَخْلُوَان[٣]: إمَّا أن يكونَ كُلُّ

---

(١) في الأصل: ذا.

(٢) كذا في الأصل، ولعل إثبات كلمة: «مختلفتين» لا يصح؛ لأنها منافية لقول الشارح الآتي: «أو خلافين»، وهي غير مثبتة في الغنية للشارح ١/٥٠٢، وأيضًا: فإن مادة عبارة الشارح ﷺ هنا مأخوذة من الشامل لإمام الحرمين، ونص عبارته هناك: «ونحن الآن نريد نذكر أن الحكم الواحد لا يثبت بعلتين لا مختلفتين ولا متماثلتين» ص٦٨٠.

(٣) في الأصل: يخلوا.

واحدٍ منهما بحيثُ لو انفردَ لاسْتَقَلَّ بإثارةِ الحكمِ وإيجابِهِ[١]، أو لا يَسْتَقِلُّ بذلك، فَإِنْ كانَ كلُّ واحدٍ مُسْتَقِلًّا بإثارةِ الحكمِ وإفادتِهِ، فلا فائدةَ في الثاني إذًا بعد ثبوتِ الحكم بأحدهما.

وبهذه الطريقةِ نُحِيلُ كَوْنَ العالِمِ بالسَّوادِ عالِمًا بِعِلْمَيْنِ؛ إذ يَجُرُّ مَسَاقُهُ إلىٰ إثباتِ عِلْمٍ غيرِ مفيدٍ، ووجودُه وعَدَمُهُ بمثابةٍ واحدةٍ. وبِمِثْلِ هذه الطريقةِ نَعْلَمُ: أنَّ السكونَ والحركةَ لَيْسَا زَائِدَيْنِ علىٰ الكَوْنِ المُخَصِّصِ للجوهرِ بتقديرِ مكانٍ، وأنَّ الحركةَ عن المكانِ سكونٌ في المكانِ الثاني.

❊ **وإنْ قالَ قائلٌ**: كلُّ واحدٍ مِن المعنيين لا يَسْتَقِلُّ بإثارةِ الحكمِ عند انفرادِه.

❊ **وهذا هو الغَرَضُ الأعظمُ في رَسْمِ هذه المسألةِ**، وهذا هو الذي أَطْلَقَهُ الأصحابُ بأنَّ العِلَّةَ العقليَّةَ لا تَتَركَّبُ، وإنما هي ذاتُ وَصْفٍ واحدٍ.

فنقولُ: ما لا يُؤَثِّرُ عند انفرادِهِ لا يُؤَثِّرُ مع غيره، ووجودُهُ في التأثيرِ بمثابةِ عَدَمِهِ؛ والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أنَّ انضمامَ هذا الثاني إليه لا يُغَيِّرُ صفتَه ولا يَقْلِبُ جِنْسَهُ، وإيجابُ العِلَّةِ المعلولَ مِن صفةِ نَفْسِ العِلَّةِ، وصفاتُ النَّفْسِ لا تختلفُ بالانفرادِ والانضمامِ، ولو جَعَلْنَاهُ مُؤَثِّرًا مع غيرِهِ لأَثْبَتْنَا له صِفَةَ نَفْسٍ لم تكن، وهذا مُحَالٌ.

ولو قَدَّرْنَا ثبوتَ الحكم بوصفين، لأَدَّىٰ إلىٰ أنْ لا يَنْعَكِسَ كُلُّ واحدٍ منهما في الحكم؛ لأنَّ الحكمَ لا يَثْبُتُ بواحدٍ منهما، بيان هذا: أنَّ المَعْنِيَّ بانعكاس العِلَّةِ عدمُ الحكمِ لعدمِ العِلَّةِ، وإذا كان الحكمُ مستفادًا مِن المعنيين؛ فلا يَنْتَفِي بانتفاءِ أحدهما، وفي نَقْضِ العَكْسِ نَقْضُ الطَّرْدِ؛ فَبَطَلَ كونُه عِلَّةً.

---

(١) في الغنية للشارح ١/ ٥٠٠: وإفادته.

فَصْلٌ

* فإن قيل: هل يجوزُ أن يَثْبُتَ حكمٌ بِعِلَّةٍ، ثم يَثْبُتَ ذلك الحكمُ بعينِه بعِلَّةٍ أخرىٰ تخالفُ الأولىٰ؟

* قلنا: لا يجوزُ ذلك.

وقد خالفَ المعتزلةُ في ذلك؛ فقالوا: كَوْنُ العالِمِ عالِمًا شاهدًا مُعَلَّلٌ بالعِلْمِ، ثم أثبتوا هذا الحكمَ غائبًا غيرَ معلَّلٍ، وإنْ هم عَلَّلُوهُ فلم يُعَلِّلُوهُ بالعِلْمِ.

والذي يَدُلُّ علىٰ بُطْلانِ ذلك: أنَّ العِلَّةَ تُوجِبُ الحكمَ لنفسها، وإيجابُها الحكمَ صفةٌ نَفْسِيَّةٌ لها، فلو جازَ الحكمُ دونَ إيجابِها لَبَطَلَ إيجابُها، ومِنْ شَرْطِ العِلَّةِ: الانعكاسُ، كما أَنَّ مِن شَرْطِها: الاطِّرَادُ.

فَصْلٌ

قَسَّمَ القاضي رضي الله عنه الأحكامَ: إلىٰ مُعَلَّلٍ، وإلىٰ غيرِ مُعَلَّلٍ، وإلىٰ ما يُتَوَقَّفُ ولا يُحْكَمُ بصحَّةِ تعليله ولا باستحالتِهِ.

ونحن قد أَوْضَحْنَا مذهبَ نُفَاةِ الأحوالِ وقلنا: إنهم لا يُفَرِّقونَ بين العِلَّةِ والحقيقيةِ(١) والحدِّ، وقَضَوا بتحديدِ كُلِّ مُحَقَّقٍ وتعليلِه نفيًا كان أو إثباتًا. وكلُّ ذي حقيقةٍ مُعَلَّلٌ بحقيقتِهِ؛ فلا يُعَلَّلُ الإثباتُ بالنَّفْيِ ولا النَّفْيُ بالإثباتِ.

وقال القاضي: الذواتُ لا تُعَلَّلُ في كونِها ذواتٍ؛ لأنَّها لو عُلِّلَتْ في كونها ذواتٍ بعِلَّةٍ، لكانت العِلَّةُ ذاتًا لا محالةَ ولَوَجَبَ تعليلُها؛ فَيُفْضِي إلىٰ التَّسَلْسُلِ.

قال: والنَّفْيُ لا يُعَلَّلُ ولا يُعَلَّلُ به؛ والدليلُ عليه: أَنَّا لو قَدَّرْنَا عدمَ السكونِ

---

(١) كذا في الأصل، ولعل المناسب: والحقيقة.

عِلَّةً لتحريكِ جوهرٍ، أو قَدَّرْنَا عدمَ الحركةِ عِلَّةً في سكونِ جوهرٍ ـ لأفْضَىٰ ذلك إلىٰ مُحَالٍ؛ لأنَّ عدمَ السكونِ نَفْيٌ مَحْضٌ؛ فلا اختصاصَ له بذاتٍ مِن الذوات، فإنَّ ما انتفىٰ مِن ذاتٍ انتفىٰ عن كلِّ ذاتٍ، ولا فَرْقَ بين قَوْلِكَ: «عدمُ السكونِ عن جوهرٍ» وقَوْلِكَ: «ليس فيه سكونٌ».

❊ فإن قيل: الباري سبحانه لم يكن خَالِقًا في الأزل؛ فَيَجِبُ أن يقالَ: لم يكن خالقًا؛ لنفسه أو لمعنىٰ.

❊ قلنا: النَّفْيُ لا يُعَلَّلُ. وهكذا الجوابُ عن قولهم: لِمَ لَمْ يَسْكُن الجوهرُ؟ ولِمَ لَمْ يَتَحَرَّكْ؟ ولِمَ لَمْ يكن العَرَضُ قائمًا بنفسه؟ ولِمَ لَمْ يكن الجوهرُ قائمًا بغيره؟

هذا ما ذكره القاضي.

وأمَّا نُفاةُ الأحوال: فإنهم قالوا: إنما لم يكن الباري فاعلًا في أَزَلِهِ؛ لعدم الفعل، وإنما لم يتحرَّك الجوهرُ أو يَسْكُنْ؛ لعدمِ الحركة والسكون، وعِلَّةُ العَدَمِ انتفاؤُهُ، وانتفاؤُهُ عَدَمُهُ، وكلاهما واحدٌ.

ولَمَّا لم يَبْعُدْ أن يكونَ المعدومُ معلومًا ومذكورًا ومقدورًا، ولم يكن ذلك تعليلًا للنفي بالإثباتِ، بأن كونَهُ معلومًا ومقدورًا مُعَلَّلٌ بالعِلْمِ والقدرةِ لا كَوْنِهِ معدومًا، وتَعَلُّقُ العِلْمِ بالمعدومِ وغيرِه هو نَفْسُ العِلْمِ مُتَعَلِّقًا به ـ كذلك لم يَبْعُدْ أن يكونَ مُعَلَّلًا(١).

---

(١) كذا إيراد هذه الفقرة في الأصل، وإيرادها في الغنية للشارح (ل: ٥٨) هكذا: ولما لم يبعد أن يكون المعدوم معلومًا أو مقدورًا، ولم يكن ذلك تعليلًا للنفي بالإثبات ـ كذلك لم يبعد أن يكون معللًا بالعلم والقدرة، وكونه معلومًا ومقدورًا معلل بالعلم والقدرة، ولا كونه معدومًا، وتعلق العلم بالمعدوم وغيره هو نفس العلم متعلقًا به.

وإنما أَبْطَلْنَا قَوْلَ ابنِ الجُبَّائِيِّ: «إنَّ المُدْرِكَ هو الحَيُّ الذي لا آفَةَ به»؛ لأنَّه عَلَّلَ الإثباتَ بالنَّفْيِ.

قال القاضي: ومِمَّا لا يَصِحُّ تعليلُهُ: صِحَّةُ كونِ المعلومِ معلومًا؛ فإنَّا لم نَسْلُكْ في ذلك طريقةً في تقديرِ عِلَّةٍ إلا بَطَلَتْ؛ فإنَّا لو قلنا: «عِلَّةُ صحةِ كونِهِ معلومًا وجودُه»، لَزِمَ أن لا يُعْلَمَ إلَّا الوجودُ، ولو قلنا: «العِلَّةُ فيه العَدَمُ» لَزِمَ أن لا يُعْلَمُ الوجودُ، وإِنْ رُمْنَا تعليلَه بالعدمِ والوجودِ كان مُحَالًا؛ فإن صِحَّةَ كونِ المعلومِ معلومًا حكمٌ واحدٌ لا تَبَايُنَ فيه؛ فيمتنعُ تعليلُه (٨٨/ف) بصفاتٍ متباينةٍ.

قال: وإذا أَحَطْتَ عِلْمًا بهذا الفَصْلِ؛ فَقِسْ عليه في امتناعِ التعليلِ كُلَّ ما يَشْتَرِكُ فيه الوجودُ والعَدَمُ، واقْطَعْ بِمَنْعِ تعليلِه بِمِثْلِ ما قَطَعْتَ به في صِحَّةِ كونِ المعلومِ معلومًا؛ فيمتنعُ تعليلُ صِحَّةِ كونِ المقدورِ مقدورًا والمذكورِ مذكورًا والمرادِ مُرادًا؛ فإنَّ جميعَ ذلك مِمَّا يَشْتَرِكُ فيه الوجودُ والعَدَمُ، فأَمَّا صِحَّةُ كونِ المَرْئيِّ مَرْئِيًّا والمُدْرَكِ مُدْرَكًا فلا يَشْتَرِكُ فيه الوجودُ والعَدَمُ؛ فلا يَبْطُلُ تعليلُها بهذا الطريق، فإنْ بَطَلَ بَطَلَ بغيره.

هذا كلامُنا في الصحةِ، فَأَمَّا كونُهُ معلومًا ومقدورًا ومُدْرَكًا ونَحْوَ ذلك، فالذي ارتضاهُ القاضي: أنَّ ذلك أيضًا مِمَّا لا يُعَلَّلُ، بل يستحيلُ تعليلُه بصفةٍ تَرْجِعُ إلى المعلومِ؛ فَإِنَّها إِنْ كانت إثباتًا انتقضت بكونِ المقدور معلومًا، وإِنْ كانت نَفْيًا انتقضت بكونِ الموجودِ معلومًا. ولا يَصِحُّ تعليلُهُ بالعلم والقدرة والإدراك ونحوِها؛ لِمَا بَيَّنَّا مِنْ أَنَّ شَرْطَ العِلَّةِ قيامُها بذاتِ مَنْ له الحكمُ، وليس للمعلومِ بكونه معلومًا صفةٌ؛ إذ لو كانت له صفةٌ لَعُلِمَ عليها، ومَنْ عَلَّلَ المعلومَ في كونِهِ معلومًا، فإنما يُعَلِّلُ ذاتَ العِلْمِ في كونِهِ عِلْمًا بالسَّوادِ مَثَلًا

بكونها عِلْمًا به.

هذا ما قاله القاضي.

وأَمَّا نُفَاةُ الأحوال مِن أصحابِنَا: فإنَّهم قالوا: صحةُ كونِ المعلوم معلومًا؛ لصحَّةِ العلم به، كما أنَّه كونُه معلومًا؛ لتعلُّقِ العلم به، وصحَّةُ كونِه مقدورًا؛ لصِحَّةِ تعلُّقِ القدرة به؛ فَيُعَلِّلُونَ الصِّحَّةَ بالصِّحَّةِ، وقد قيل: صِحَّةُ كونِه مقدورًا مُعَلَّلٌ بصِحَّةِ حدوثه.

وقال القاضي: ومِمَّا لا يَصِحُّ تعليلُهُ: وقوعُ الفِعْلِ؛ فإنَّهُ إنْ عُلِّلَ بذاتِ الفاعلِ؛ فيلزمُ منه أن لا يتقدَّمَ الفاعلُ على فعله، وكذلك إنْ عُلِّلَ بصفةٍ مِن صفاتِ ذاتِه. وإنْ عُلِّلَ بمعنًى غيرِ ذاتِ الفاعلِ وصفاتِه كان مُحَالًا؛ لأنَّه: إمَّا أن يكونَ قديمًا؛ فيستحيلَ أن يكونَ القديمُ عِلَّةً في حادث، وإمَّا أن يكونَ حَادِثًا؛ فيكونَ أيضًا فِعْلًا مُفْتَقِرًا إلى التعليل؛ فيتسلسلَ.

❊ **فإن قيل:** هَلَّا قلتُم: وجودُ الفعلِ مُعَلَّلٌ بالقدرةِ أو بِتَعَلُّقِ إرادةِ القديمِ سبحانه به!

❊ **قيل:** العِلَّةُ لا تَسْبِقُ المعلولَ، وليسَ تَعَلُّقُ القدرةِ بالمقدورِ حالٌ زائدةٌ على القدرةِ، بل لا معنى لتعلُّقِها بالمقدور أكثرُ مِن وجودِ المقدور بها، فأمَّا أن يتجدَّدَ للقدرةِ حالٌ أو وَصْفٌ لم يكن فلا سبيلَ إليه؛ لأنه يُؤَدِّي إلى التغيُّرِ.

قال الأستاذُ أبو بكرِ بنُ فُورَك رحمه الله: الفِعْلُ عِلَّةٌ في كونِ الفاعلِ فاعلًا، ولا عِلَّةَ للفِعْلِ في كونه فِعْلًا.

❊ **فإن قيل:** إذا كانَ الحَدُّ والمحدودُ واحدًا؛ فَعَلِّلُوا الفِعْلَ بالفاعل، كما عَلَّلْتُم الفاعلَ بالفعلِ.

* قلنا: إذا أَضَفْنَا الفِعْلَ إليه عَلَّلْنَا كُلَّ واحدٍ منهما بصاحبه؛ فقلنا: «كان فِعْلَهُ؛ لأنه فاعلُه، وكان فاعلَهُ؛ لأنَّ الفعلَ فِعْلُهُ»، كما قلنا في العالِم: «إنَّه لعِلْمِهِ كانَ عالِمًا، وكونُه عالِمًا؛ لعِلْمِهِ»، فأمَّا إذا أَفْرَدْنَا الفِعْلَ فله عِلَّةٌ وهو نفسُه، وأنه لم يكن فكان[1].

* فإن قالوا: لا حُكْمَ للهِ تعالى مِنْ فِعْلِهِ، فكيفَ يكونُ مُعَلَّلًا به؟!

* قلنا: فلا تَجْعَلُوهُ فاعلًا لأجله، فإذا كانَ فاعلًا لأجل الفعل كان معلولًا بأنَّه فاعلٌ، ولَمَّا كانَ الفِعْلُ فِعْلًا له وَجَبَ أن يكونَ عِلَّةً له؛ فَثَبَتَ أنَّ الفاعلَ كما يُحَدُّ بفعلِه يُعَلَّلُ بفعلِه، ثم الفِعْلُ فُعِلَ لنفسِه ويَحْدُثُ لِعَيْنِهِ.

* فإنْ قالُوا: فقد استغنى بنفسه إذًا عن الفاعلِ!

* قلنا: معنى قولِنا: «إنه مُحْدَثٌ وموجودٌ لنفسه»: أنه لا عِلَّةَ له في كونِهِ موجودًا أو جوهرًا أو عَرَضًا أكثرُ مِن نفسه، فلا يقالُ: إنَّه موجودٌ لمعنى أو جوهرٌ لمعنى أو عَرَضٌ لمعنى، ومعنى: «إنه فِعْلٌ»: أن لوجوده أَوَّلًا، أو لم يكن فكانَ، وأنَّ فاعلَه أَوْجَدَهُ لا لِعِلَّةٍ هي غَرَضٌ، ومعنى قولِنا: «إنَّه جوهر»: أنه حَجْمٌ وجِرْمٌ، ومعنى قولِنا: «إنَّه عَرَضٌ»: أنه معنًى قائمٌ بالجوهر.

فلكلِّ واحدٍ مِن هذه العبارات معنًى، والحدوثُ والوجودُ يجمعُها، وكلُّها واقعةٌ بالفاعل، فنقولُ: «إنه مُحْدَثٌ لنفسه بفاعلِه»، وقولُنا: «إنه بفاعلِه» ليس تعليلًا له بالفاعل، لكنَّه إثباتٌ للمُحْدَثِ مُحْدِثًا له بقدرتِه، والقادرُ إذا صَيَّرَ العَدَمَ وجودًا بالقدرة، لم نَقُل: «إنه عِلَّةٌ في وجودِه، أو قدرتُه تَصِيرُ عِلَّةً في وجودِه»؛ فكيفَ يكونُ المُوجِدُ للشيءِ عن العَدَمِ عِلَّةً له، وعِلَّةُ الحكمِ

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٥٠٥: وإنما قال الأستاذ أبو بكر هذا؛ لما قدمناه من أن المعلول عنده: استحقاق ما له العلة الخبرَ بأن له تلك العلة.

تُلازِمُ الحكمَ، والفاعلُ لا يُلازِمُ فِعْلَهُ ولا قدرتُه تُلازِمُهُ؟ بل الذي يُلازِمُهُ نَفْسُه، ونَفْسُ المُحْدَثِ عِلَّةٌ في حدوثِهِ، وحدوثُه هو نَفْسُهُ، وذلك عِلَّتُهُ.

❁ **فإن قيل**: فَقُولُوا في الكَسْبِ: إنه كَسْبٌ لنفسِه.

❁ **قيل**: هو كقولِ مَنْ يقولُ في المعلومِ: «إنه معلومٌ لنفسه»، وذلك لا يلزمُ؛ كذلك في الكَسْبِ؛ فإنَّ معناه أَنَّهُ مقدورٌ بقدرةٍ حادثةٍ، وكونُه مقدورًا ليس لنفسه، كما أنَّ كونَه معلومًا ليس لنفسه.

ولا يمتنعُ عند نُفَاةِ الأحوالِ تعليلُ الشيءِ بنفسِه؛ إذ لا فَرْقَ بين العِلَّةِ والحقيقةِ، وكما لا يمتنعُ أن يكونَ جوهرًا لنفسِه، لا يمتنعُ أن يقالَ: معلولٌ بنفسه.

وأَمَّا القاضي فإنه يُحِيلُ تعليلَ الشيءِ بنفسه، فقال: معنىٰ قولنا: «إنه جوهرٌ لنفسِه، وسَوادٌ لنفسِه، ومُحْدَثٌ لنفسه، وموجودٌ لنفسِه»: أَنَّهُ لا عِلَّةَ له.

قال: ولو عَلَّلْنَا أوصافَ الأجناسِ بأنفسها، لأَدَّىٰ إلىٰ أن يَصِيرَ السَّوادُ عِلَّةً في كونه سوادًا.

فهذه مُرَادَّاتٌ بين مُثْبِتِي الأحوالِ. وفي القولِ بالحالِ ونَفْيِهِ غموضٌ، ولهذا تَرَدَّدَ القاضي فيه[1].

ومِمَّا يَتَعَلَّقُ بهذا البابِ: التماثلُ والاختلافُ.

قال القاضي: فالذي أَرْتَضِيه هاهنا: امتناعُ تعليلِ التماثلِ والاختلافِ.

---

(١) عبارة الشارح في الغنية (ل: ٥٨) هكذا: فهذه مراودات بين الأصحاب، من تأملها تبين أن الخلاف كأنه آيل إلىٰ اسم، وفي القول بالحال ونفيها غموض؛ ولذلك تردد القاضي فيه، والأولىٰ نفيها.

قال: وفي ذلك وجهان: أحدُهما: أن نمنعَ كونَ التماثلِ حالًا زائدةً على ما ثَبَتَ للمِثْلَيْنِ مِنْ صفاتِ النفس، فإذا امتنعَ كونُه حالًا امتنعَ التعليلُ فيه.

قال: ولو قَدَّرْنَا التماثلَ حالًا فتعليلُه أيضًا ممتنعٌ، وكذلك القولُ في الاختلافِ؛ لانسدادِ مَسْلَكِ العِلَلِ فيها، ويلتحقُ بهذا القسمِ امتناعُ تعليلِ الغَيْرَيْنِ.

وذَكَرَ القاضي فيما لا يُعَلَّلُ: كونَ المأمورِ مأمورًا، وكونَ المَنْهِيِّ مَنْهِيًّا، وكونَ المقدورِ مقدورًا، وكذلك تَعَلُّقُ الصفةِ القديمةِ بمتعلَّقِها على العموم.

قال: والضابطُ فيما لا يُعَلَّلُ أن يقالَ: كلُّ ما يَشْتَرِكُ فيه الوجودُ والعدمُ كالمعلوم والمقدور، ومِنْ ذلك: العَدَمُ، ومِنْ ذلك: صِفَاتُ الأجناسِ، ومنه: كلُّ صفةٍ لا تَنْفَرِدُ ذاتٌ واحدةٌ بالاتِّصاف بها، كالتَّماثلِ والاختلافِ والتَّضادِّ والتَّغايُرِ، فَقِسْ على هذا.

قال الأستاذُ أبو إسحاق: إنِ امتنعَ تعليلُ ما ذَكَرَهُ القاضي وَجَبَ أن يمتنعَ تحديدُها، وذِكْرُ حقائقها، فلا معنى للتعليلِ غيرُ ذلك.

هذا بيانُ ما ذكره القاضي فيما لا يُعَلَّلُ مِن الأحكام.

فأمَّا ما يُعَلَّلُ فهو: كلُّ حُكْمٍ ثابتٍ لذاتٍ قائمةٍ بنفسها عن معنى قائمٍ بها، فهو مُعَلَّلٌ، وذلك نحوُ: كونِ العالِمِ عالِمًا، وكونِه قادِرًا.

قال: وجملةُ الأعراضِ تُوجِبُ أحوالًا لمحالِّها.

مَسْأَلَةٌ

أَجْمَعَ أَهْلُ الحَقِّ علىٰ أَنَّ الواجبَ مِن الأحكامِ لا يمتنعُ تعليلُه لوجوبِهِ، كما أنَّ الجائزَ لا يَجِبُ تعليلُه لجوازِه؛ فلا يَدُلُّ وجوبٌ ولا جوازٌ علىٰ تعليلٍ ولا علىٰ مَنْعِ تعليلٍ.

واتَّفَقَتِ المعتزلةُ علىٰ أَنَّ الواجبَ لا يُعَلَّلُ؛ ومِن هذا الأصل قالوا: كونُ القديمِ سبحانه حَيًّا قَادِرًا عالِمًا لَمَّا كانَ واجبًا لم يكن مُعَلَّلًا، وكونُهُ سبحانه مُرِيدًا لَمَّا لم يكن واجبًا عندهم كان مُعَلَّلًا.

قالوا: والدليلُ علىٰ امتناعِ تعليلِ الواجب: أَنَّ الواجبَ يَسْتَقِلُّ بوجوبِه عن الافتقار إلىٰ عِلَّةٍ، وإنما الجائزُ هو الذي يُقَالُ فيه: «يجوزُ أن يَثْبُتَ ويجوزُ أن لا يَثْبُتَ»، فإذا تَحَقَّقَ الثبوتُ بَدَلًا مِن الانتفاءِ المُجَوَّزِ؛ فلا بُدَّ مِن مُقْتَضٍ يقتضي ذلك: إِمَّا اختيارَ مختارٍ، وإِمَّا عِلَّةً مُوجَبَةً.

وشَبَّهُوا الحكمَ الجائزَ والواجبَ بالوجودِ الواجبِ والجائزِ، فالقديمُ سبحانه لَمَّا كانَ واجبَ الوجودِ لم يَتَعَلَّقْ وجودُه بِمُقْتَضٍ، والحادثُ لَمَّا كانَ جائزَ الوجودِ افتقرَ وجودُه إلىٰ مُقْتَضٍ.

فهذه عُمْدَةُ القومِ.

فيقالُ لهم: كُلُّ ما ذكرتموه دَعَاوىٰ؛ فقولُكم: «إن الواجبَ مِن الأحكامِ يَسْتَقِلُّ بوجوبِه»، فهو عَيْنُ ما تنازعنا فيه، فَبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقول: إن الواجبَ مِن الأحكامِ يُعَلَّلُ بعِلَّةٍ واجبةٍ، والجائزَ مِن الأحكامِ يُعَلَّلُ بِعِلَّةٍ جائزةٍ؟

وأَمَّا استشهادُهم بالوجودِ الواجبِ والجائزِ، فلا محصولَ له؛ فإِنَّا لم

نَحْكُمْ بما قالوه لوجوبِ وجودِ القديم، بل قَضَيْنَا به؛ مِنْ حيثُ انْتَفَت الأَوَّلِيَّةُ عن وجود الباري سبحانه، وما لا أَوَّلَ له يستحيلُ أن يتعلَّقَ بفاعل؛ فإنَّ كُلَّ فِعْلٍ مُبْتَدَأٌ؛ فاستحالَ لذلك تعلُّقُه بفاعلٍ، واستحالَ أيضًا تعلُّقُه بعلَّةٍ؛ فإن الوجودَ (٨٩/ف) لا يُعَلَّلُ شاهدًا ولا غائبًا.

ثُمَّ نقولُ: نحن نَعْتَقِدُ كثيرًا مِن المعاني والأحوالِ ـ عند مُثْبِتيها مِن أصحابِنا ـ واجبةَ الوجودِ والثبوتِ، كالمعلولاتِ وصفاتِ الأنفس وما يُسَمَّىٰ في اصطلاحِ المتكلِّمين: «شَرْطًا في غيره»، فكلُّ ذلك واجبُ الثبوت بإنشاءِ اللهِ تعالىٰ؛ فَبَطَلَ قولُهم: إنَّ الواجبَ يَسْتَقِلُّ بوجوبه عن العِلَّةِ أو المُقْتَضِي.

علىٰ أَنَّا نقولُ: الفَرْقُ بين المُوجِدِ والمُوجِبِ: أنَّ المُوجِدَ مِن ضرورتِهِ تَقَدُّمُهُ علىٰ ما يُوجِدُهُ، ولا يمتنعُ تلازمُ العِلَّةِ المُوجِبَةِ ما تُوجِبُهُ؛ فلا يمتنعُ إذ ذاكَ تعليلُ الحكمِ الواجبِ بعِلَّةٍ واجبةٍ تُلازِمُهُ.

ورُبَّما يتمسَّكُون أيضًا بامتناعِ تعليلِ السوادِ بكونِه سوادًا.

فيقالُ لهم: سَلَّمْنَا لكم امتناعَ تعليلِ صفاتِ الأجناسِ، وذلك لا يَنْفَعُكم فيما دُفِعْتُم إليه، بل عليكم إقامةَ الدليلِ علىٰ أنها إنما امتنعَ تعليلُها لوجوبها، ولا سبيلَ لكم إلىٰ ذلك، وكَيْفَ يَسْتَتِبُّ لكم ذلك وصفاتُ الأجناسِ علىٰ مذهبنا بمثابةِ الحدوثِ، والمُقْتَضِي لإثباتها القدرةُ؟! والمخالفون يعتقدون أنَّ صفاتِ الأجناسِ تتحقَّقُ في الوجود والعدم.

❁ **فإن قالوا:** الدليلُ علىٰ أنَّ الواجبَ لا يُعَلَّلُ هو: أنَّ الجائزَ يُعَلَّلُ، ولم يَدُل علىٰ تعليلِه إلا جوازُه؛ إذ لا طريقَ يُوصِلُنا إلىٰ تعليلِ كونِ المتحرِّك مُتَحرِّكًا بالحركةِ إلا أَنَّا نَعْلَمُ أنَّه يجوزُ أن يتحرَّكَ ويجوزُ أن يَسْكُنَ بَدَلًا مِن

التحرُّكِ، فإذا تَخَصَّصَ بأحدِ الحُكْمَيْنِ لم يكن ذلك إلا لِمُقْتَضٍ، ثُمَّ يَبِينُ بطريقِ السَّبْرِ: أنَّهُ عِلَّةٌ وأَنَّ الحكمَ معلولٌ بها. وإذا ثَبَتَ أنَّ طريقَ إثباتِ العِلَلِ جوازُ أحكامِها، فإذا عُلِّلَتْ مِنْ حيثُ جازت؛ ينبغي أن لا يُعَلَّلَ الواجبُ مِن حيثُ وَجَبَ.

* قلنا: هذا الذي عَوَّلْتُم عليه باطلٌ مِنْ أَوْجُهٍ، أقربُها: أَنَّ ما ذكرتُموه مِن اعتقادِ الجوازِ فيما يُعَلَّلُ ليس يَطَّرِدُ لكم؛ فإنَّكم أثبتُّم جملةً مِن الأحكام الجائزة ولم تُعَلِّلُوها، منها: وجودُ الحوادثِ؛ فإنه جائزٌ لكل مُحْدَثٍ، ومع ذلك لا يُعَلَّلُ.

* فإن قالوا: الوجودُ في المُحْدَثاتِ يتعلَّقُ بالفاعل، والغَرَضُ مما قلناه تعليقُ الحكمِ الجائزِ بمُقْتَضٍ، ثم المُقْتَضِي قد يكونُ عِلَّةً وقد يكونُ فاعلًا.

* قلنا: هذا تصريحٌ منكم بإبطالِ العِلَّةِ، وتَسَبُّبٌ إلى إفسادِ سبيلِ إثباتِ الأعراض، وحَدَثُ الجوهرِ لا يَثْبُتُ إلا بإثباتِها؛ وذلك أن الجوهرَ على زَعْمِكم جوهرٌ في العدم، وهو غيرُ مُتَّصِفٍ بالوجود، ثم يَتَّصِفُ بالوجودِ مِن غيرِ سَبَبٍ يقتضيه.

* فإنْ قلتُم: إنما يَتَّصِفُ بالوجودِ بالفاعلِ.

* فيقالُ لكم: الوجودُ على زَعْمِكُم حالٌ تَطْرَأُ على ذاتِ الجوهرِ، ولو جازَ صَرْفُ أَثَرِ القدرةِ إلى الحالِ، لجازَ أن يقالَ: «إن كَوْنَ العالِمِ عَالِمًا شاهدًا حالٌ تَطْرَأُ على الذاتِ المُسْتَمِرَّةِ الوجود بالقادر»، وكذلك يلزمُ أن يكونَ المتحرِّكُ يَتَّصِفُ بكونِه متحرِّكًا بالفاعل، وكذلك العالِمُ والقادرُ ونحوُهما، مِن غيرِ إثباتِ الحركةِ والعِلْمِ والقدرةِ، وذلك كالوجودِ الطَّارِئِ على الذاتِ الموصوفةِ بخصائصِ الصِّفات وجودًا وعدمًا؛ وذلك يُفْضِي إلى نَفْيِ الأعراضِ

والعِلَلِ شاهدًا، وفي نَفْيِ الأعراضِ نَفْيُ حَدَثِ العالَمِ ونَفْيُ الافتقارِ إلىٰ المُحْدِثِ، وفي تعليقِ ما قدَّرتُموه بالفاعل نَفْيُ الفاعل.

وما ذكروه مِن اعتبارِ الجوازِ في التعليلِ، يَبْطُلُ عليهم أيضًا بكونِ المُدْرِكِ مُدْرِكًا وكونِ الشَّاكِّ شاكًّا، إلىٰ غيرِ ذلك مما ناقضُوا فيه، فأَثْبَتُوا أحكامًا جائزةً غيرَ مستندةٍ إلىٰ [عِلَلٍ.

ثم نقولُ لهم: لو سُلِّمَ لكم ما ادعيتُموه مِن تعليلِ الجائزِ مِن الأحكام، فَلِمَ قلتُم: إذا عُلِّلَ الجائزُ امتنعَ][1] تعليلُ الواجبِ؟ وهل هذا إلا تَمَسُّكٌ بعكسِ الدِّلالةِ؟

وليس مِنْ شَرْطِ الدِّلالةِ انعكاسُها بإجماعٍ مِن المحققين؛ إذ لو شُرِطَ فيها ذلك، لَدَلَّ عَدَمُ الإتقانِ في الفعل علىٰ جَهْلِ الفاعل، كما دَلَّ الإتقانُ علىٰ عِلْمِهِ، ولَدَلَّ عَدَمُ العالِمِ علىٰ عَدَمِ المُحْدِثِ، كما دَلَّ حدوثُه علىٰ وجودِهِ، إلىٰ غيرِ ذلك مما يطولُ ذكره.

وإنما يُشْتَرَطُ الانعكاسُ في العِلَلِ العقليةِ والحقائقِ. وجوازُ الحُكْمِ ليسَ بعِلَّةٍ عند الخصوم، وإنما هو دليلٌ علىٰ التَّعليل. ثم العَجَبُ منهم حيثُ نَقَضُوا طَرْدَ الدِّلالةِ؛ فَأَثْبَتُوا أحكامًا جائزةً غيرَ مُعَلَّلَةٍ، وطالبوا بعكسها.

وقَوْلُهم: «يَسْتَقِلُّ الواجبُ بوجوبِه» **يَبْطُلُ بأشياءَ:**

منها: التماثلُ في المتماثلاتِ؛ فإنه واجبٌ، وقد عَلَّلُوهُ.

وكونُ الربِّ سبحانه حَيًّا قادرًا عالِمًا، عَلَّلَهُ أبو هاشمٍ بصفةٍ هي أَخَصُّ وَصْفِ الإلهِ سبحانه.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني ص٧٠٤.

ومنها: أنَّ كونَ العالِمِ عالِمًا شاهدًا إذا ثَبَتَ فقد التحقَ بالواجبات؛ مِنْ حيثُ لا ينتفي ما وَقَعَ حتىٰ يَصِيرَ كأن لم يَقَعْ؛ فيَجِبُ أن لا يكونَ الحالُ الواقعُ مُعَلَّلًا؛ والدليلُ علىٰ ذلك أصلان مِن مذاهب المعتزلة:

* **أحدُهما**: أنهم قالوا: الحادثُ[1] غيرُ مقدورٍ في حالةِ حدوثِه، وإنما تتعلَّقُ القدرةُ به قُبَيْلَ الحدوثِ، فكما استقلَّ الحادثُ بالوقوعِ عن تعلُّقِ القدرة به؛ فَلْيَسْتَقِلَّ الحالُ عند الوقوعِ عن إيجابِ العِلَّةِ.

* **والأصلُ الثاني**: أنهم أَثْبَتُوا صفاتٍ سَمَّوها تابعةً للحدوث، وزعموا أنها لا تَقَعُ بالقدرة لوجوبها، وعَدُّوا مِن ذلك: تحيُّزَ الجوهرِ وقيامَ العَرَضِ بالمحلِّ، ومنها: كَوْنُ العالِمِ عالِمًا المُعَلَّلُ بالعِلْمِ. وإذا أَلْحَقُوا الحالَ ـ التي فيها نِزَاعُنا ـ بالصفاتِ الواجبةِ التابعةِ للحدوث، وأَخْرَجُوها عن كونها مقدورةً، ولم يُخْرِجُوها عن كونِها معلولةً ـ فَدَلَّ مجموعُ ذلك علىٰ: أنَّ الوجوبَ لا يُنافي التعليلَ.

ومِمَّا يُبْطِلُ ما قالوه: أنهم طَرَدُوا الشَّرْطَ شاهدًا وغائبًا، وحَكَمُوا بأن كونَ العالِمِ عَالِمًا مشروطٌ بكونِهِ حَيًّا، ثم قَضَوا بذلك في كونِ الباري تعالىٰ عالِمًا وقادِرًا، فإذا لم يَفْصِلُوا بين الواجبِ والجائزِ في حكم الشرط؛ لم يَسُغْ لهم الفَصْلُ في حكم العِلَّة[2].

وما قالوه يَبْطُلُ عليهم أيضًا بالتماثلِ والاختلافِ؛ فإنهم اتَّفَقُوا علىٰ تعليلهما، مع العلمِ بوجوبِ تماثلِ المتماثلات واختلافِ المختلفات.

فهذا نَقْضٌ لِمَا عَوَّلُوا عليه، وهذا تمامُ القولِ في هذه المسألةِ.

---

(١) في الأصل: الحدوث. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٠٩.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٨٦.

قال الإمامُ: ونحن نَخُوضُ بعدها في القسم الثالث، ونَذْكُرُ ما تَرَدَّدَ فيه القاضي(١) في أحكامِ العِلَلِ.

فَمِنْ ذلك: الشَّرْطُ والمُصَحِّحُ، والشَّرْطُ إذا أُطْلِقَ فالمرادُ به في اصطلاحِ المتكلِّمين: ما لا يُوجِبُ ثبوتَ مشروطِه، ولكن يمتنعُ ثبوتُ المشروطِ بانتفائِه على الوَجْهِ الذي انتصبَ شَرْطًا. فالحياةُ شرطٌ في ثبوتِ العلم، ولا يَتَحَقَّقُ العلمُ دونَها، وهي ليست مُوجِبَةً للعِلْمِ؛ إذ قد تَصِحُّ الحياةُ دون العلم وإن لم يَصِح العلمُ دون الحياة، وهذا على خِلافِ العِلَّةِ والمعلولِ؛ فإنهما يتلازمان ولا يتقرَّرُ ثبوتُ أحدِهما دون الآخر.

❁ **فإن قيل**: الحياةُ بمُجَرَّدِها(٢) لا يَتَحَقَّقُ معها العِلْمُ حتى تنتفيَ أضدادُ العلم؛ فَهَلَّا جعلتُم انتفاءَ الأضدادِ شَرْطًا أيضًا!

❁ **قلنا**: **قال بعضُ الأصحابِ**: العدمُ لا يكون شرطًا، ولكنَّ الحياةَ مع عدمِ الأضداد شرطٌ.

وقال القاضي: لا يمتنعُ تقديرُ العَدَمِ شرطًا؛ إذ الشرطُ ما تَحَقَّقَ الافتقارُ إليه، وهو غيرُ مُوجِبٍ عدمًا أو وجودًا، ولا معنى لكونِ الحياةِ شرطًا في العلم إلا افتقارُ العلمِ إليها، والعلمُ مُفْتَقِرٌ ثبوتُه إلى انتفاءِ الأضدادِ حَسَبَ افتقارِه إلى ثبوت الحياة.

ثم لا يَبْعُدُ أن يكونَ للشيءِ الواحدِ شروطٌ، بخلافِ العِلَلِ؛ فإن التركيبَ ممتنعٌ فيها؛ فإنها مُوجِبَةٌ مُؤَثِّرَةٌ، والعِلَّةُ إذا لم تُؤَثِّر وَحْدَها لم تُؤَثِّر مع غيرها، والشروطُ ليست مُؤَثِّرَةً؛ فلم يمتنع فيها التركيبُ. وكذلك وجودُ المحلِّ شرطٌ

---

(١) في الشامل للجويني ص٧٠٨: المحصلون.

(٢) في الأصل: بتجردها. والتصحيح من الغنية للشارح (ل: ٥٩).

في العَرَضِ. ثُمَّ عَبَّرَ المُحَصِّلون عن الشرط بكونه مُصَحِّحًا[١]، وكما لا يَبْعُدُ إثباتُ أشياءَ شرطًا لشيءٍ واحدٍ، فلا يَبْعُدُ أن يُؤَثِّرَ في صحةِ الشيءِ أشياءُ[٢].

قال: ثم إذا تَبَيَّنَ الشرطُ ووَضَحَ أنَّه لا يُوجِبُ المشروطَ، ولكن يَتَضَمَّنُ تصحيحَه؛ فلا يكونُ الشرطُ إذًا عِلَّةً في المشروط.

وهل يكونُ عِلَّةً في تصحيحِ الحكم؛ حتىٰ يقال: إنَّ الحياةَ وإنْ لم تكن عِلَّةً في العلم فهي عِلَّةٌ في صحَّتِهِ؟

وقد رَدَّدَ القاضي قولَه في كتبه، والذي اختاره هاهنا[٣]: أنَّ الشَّرْطَ عِلَّةٌ في تصحيحِ الحكم، فَمِنْ وَجْهِ كونِه شرطًا لا يُوجِبُ مشروطَه، ومِنْ وَجْهِ كونِه عِلَّةً أَوْجَبَ معلولَه، فهو عِلَّةٌ في الصحةِ مُوجِبٌ لها وليس بشرطٍ في الصحةِ[٤]، وهو شَرْطٌ في تَحَقُّقِ ما يُحْكَمُ بصحَّتِه، وليس بعِلَّةٍ في التحقُّقِ والوقوع.

فهذا مَسَاقُ كلامه.

وعلىٰ ذلك بنىٰ شيخُنا أبو الحسن (٩٠/ف) **جوازَ الرُّؤيةِ لَمَّا قال:** «إذا جاز رؤيةُ بعضِ الحوادث؛ فصحَّةُ الرؤية حكمٌ لا بُدَّ فيه مِن تقديرِ مُوجِبٍ». ثم استوعبَ الأقسامَ التي تُقَدَّرُ مُوجِبَةً لصحة الرؤية، وأَثْبَتَ بُطْلانَ جميعِها إلا الوجودَ؛ وعَوَّلَ في ذلك علىٰ تعليلِ صحة الرؤية.

---

(١) فقالوا تارة: الحياة شرط في العلم، وقالوا أخرىٰ: الحياة مصححة للعلم. انظر: الشامل للجويني ص٧١٠.

(٢) في الغنية للشارح ٥١١/١: فلا يبعد أن يؤثر الشيء في صحة أشياء.

(٣) يعني والله أعلم: كتاب العلل للقاضي الباقلاني. انظر: الشامل للجويني ص٧١٦.

(٤) في الأصل: العلة. والتصحيح من الشامل للجويني ص٧١٣، والغنية للشارح ٥١١/١.

وقد وافقَ المعتزلةُ شيخَنا في أنَّ ذلك مما يُعَلَّلُ، وإنما أنكروا تعليلَه بالوجود.

قال القاضي: ولو طَالَبَنَا مُطَالِبٌ بإقامةِ الدليل على أنَّ صحَّةَ الرؤية مِن الأحكام المُعَلَّلَةِ، كان سبيلُنا في ذلك أن نقولَ: كلُّ حكمٍ لو عُلِّلَ لم يَبْطُل تعليلُه، واطَّرَدَ وانعكسَ، وسَلِمَ عن القوادحِ ـ فينبغي أن يُعَلَّلَ، ككونِ العالِمِ عَالِمًا؛ فلا استحالةَ إذًا في تعليلِ صحةِ الرؤيةِ بالوجود.

قالَ الإمامُ: والذي عندي: مَنْعُ تعليلِ الصحةِ؛ إذ في القولِ بتعليلِها مَنْعُ أَصْلِ العِلَلِ وهَدْمُها مِن أَوْجُهٍ:

* **أحدُها**: أَنَّا إذا قَدَّرْنَا الحياةَ مُوجِبَةً للصحةِ كان ذلك مُحَالًا؛ إذ الحياةُ لا تَسْتَقِلُّ بالتصحيحِ حتى يُقَدَّر معها المحلُّ وانتفاءُ الأضداد؛ فيلزمُ مِن ذلك تركيبُ العِلَلِ.

وأَعْظَمُ مِن ذلك: أَنَّا جَعَلْنَا النَّفْيَ مِن الشرائط، وقد أَبْطَلْنَا كونَ النَّفْيِ عِلَّةً مُوجِبَةً؛ والذي يُحَقِّقُ ذلك: أَنَّ الصحَّةَ ليست بحكمٍ ولا حالٍ، وإنما هي إشارةٌ إلى أنَّه لا يستحيلُ. وهذا ما يُعْقَلُ مِن الصحَّةِ[1].

قال: وهذا الذي أَلْزَمْنَا مِن التركيبِ إنما هو في صحةِ العلم، فأما صِحَّةُ الرؤيةِ فَتَسْتَقِلُّ بمجرَّدِ الوجود ولا تركيبَ فيه. وإنما يَتَوَجَّهُ السؤالُ الأخيرُ؛ وذلك أنَّ قائلًا لو قال: صحةُ الرؤيةِ إشارةٌ إلى النفي، والنَّفْيُ لا يُعَلَّلُ؟ وهذا مما نَسْتَخِيرُ اللهَ تعالى فيه. على أنَّهُ لو قيل: «صحةُ الرؤيةِ حالٌ» لم يَبْعُدْ؛ فإنه نَفْيٌ للنفيِ، ونَفْيُ النفيِ إثباتٌ، فَإِنَّا بالصحةِ ننفي الاستحالةَ، والاستحالةُ

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص٧١٤.

عبارةٌ مُنْبِئَةٌ عن لزومِ الانتفاء، فالصِّحةُ رَجَعَتْ إلى صفةٍ إذًا[١].

وعند القاضي: شَرْطُ العِلَّةِ قيامُها بذاتِ مَنْ له الحكمُ، والوجودُ ليس قائمًا بالصحةِ، فقد يكونُ الوجودُ قائمًا بالنفس.

وقال نُفَاةُ الأحوالِ مِن أصحابِنا: التصحيحُ حكمٌ يَجِبُ مِن مُصَحِّحٍ مُوجِبٍ للتصحيحِ، فالجوهرُ يُصِحُّ[٢] قيامَ العَرَضِ به، والقائمُ بالنفس يَجِبُ قيامُ الصفةِ به أو يُصِحُّ قيامَ الصفةِ به، والحياةُ تُصَحِّحُ العلمَ وأضدادَه وسائرَ صفاتِ الحَيِّ، ثُمَّ لم يَجِبْ قيامُ المُصَحِّحِ بما يُصَحِّحُهُ؛ فإن الجوهرَ لا يقومُ بالعَرَضِ، وكذلك لا يَجِبُ قيامُ الحياةِ بصفاتِ الحَيِّ.

وكذا قال معظمُ أصحابِنا مع كثيرٍ مِن المحقِّقين: إن الوجودَ مُصَحِّحٌ لتعلُّقِ الإدراكِ به، ولم يَجِبْ قيامُ الوجودِ بالإدراكِ[٣]، ولم يَجِبْ أيضًا بكونِه مُوجِبًا للتصحيحِ له حالٌ[٤] أو به حالٌ.

وهذا يُبْطِلُ قولَ مَنْ قالَ: إنَّ العِلَّةَ لا تُوجِبُ إلَّا حالًا، وأنه يَجِبُ قيامُها بذاتِ مَنْ له الحكمُ منها.

واتفقوا[٥] على: أنَّ الوجودَ والذاتَ والقيامَ بالنفس ليست بأحوالٍ حتى تكونَ مُوجِبَةً، ولا صحةَ كونِه مرئيًّا حالٌ لِمَا صَحَّ أن يكونَ مَرْئِيًّا. وإذا قيل: «الموجودُ يَصِحُّ أن يُرَىٰ»، فيجبُ أن يقالَ: ما صَحَّ كونُه مَرْئِيًّا هو الذي يَصِحُّ

(١) انظر: الشامل للجويني ص٧١٤. وقد زاد الشارح في الغنية ٥١١/١: والشيخ الإمام إنما قال هذا على القول بالحال.

(٢) في الغنية للشارح ٥١٢/١: يصحح.

(٣) زاد الشارح في الغنية ٥١٢/١: ولا بصحته.

(٤) في الأصل: بحال. والتصحيح من الغنية للشارح ٥١٢/١.

(٥) في الأصل: والعقول. والتصحيح من الغنية للشارح ٥١٢/١.

تعلُّقُ الرؤيةِ به؛ لأنه موجودٌ؛ لأن كونَه مَرْئِيًّا لم يكن لوجودِه ولا لصحةِ وجوده، ولكن لوجودِ الرؤيةِ رؤيةً له، كما أنَّ العالِمَ إنما كان عالِمًا[1] لتعلُّق قيامِ العلم به، فصحةُ كونِه عالِمًا لصحةِ قيام العلم به، لا لكونِه حيًّا أو لصحةِ كونِه حيًّا؛ لأنه يَصِحُّ أن يكونَ عالِمًا، وإنما كانَ حَيًّا لوجودِ الحياة به.

ومَهْمَا أَرَدْنَا أن نَرْجِعَ في تحديدِ المحدودِ إلىٰ نفسِه، أو إلىٰ صفةٍ مِن صفاتِ نفسه ـ لم نَعْلَقْ بما ليس منه في شيء؛ ولهذا زَيَّفَ أصحابُنا قولَ مَنْ قالَ في حَدِّ الجوهر: «ما قَبِلَ العَرَضَ، وما يَشْغَلُ الحَيِّزَ»؛ لأنه جوهرٌ بنفسِه ولا تَعَلُّقَ في تحديدِه بغيرِه، بل قيل في حَدِّ الجوهر: «ما له حَجْمٌ، أو ما له جُثَّةٌ»، فأما التحيُّزُ وقيامُ العَرَضِ فليس مِن الجوهرِ في شيء.

❊ **فإن قيل**: ألستُم تقولون: ما يُصَحِّحُ كونَه مُدْرَكًا: وجودُه؛ فيجبُ أن يكونَ وجودُه عِلَّةً لصحةِ كونِه مُدْرَكًا، وهذا تعليلٌ للموجودِ بما يُفَارِقُهُ.

❊ **قلنا**: كان الموجودُ موجودًا لنفسه، وكان مُدْرَكًا لتعلُّقِ الإدراكِ به، وصحةُ كونِه مُدْرَكًا كصحةِ[2] تعلُّقِ الإدراكِ به، إلا أن الإدراكَ يقتضِي وجودَ المُدْرَكِ.

❊ **فإن قيل**: ألستُم قلتُم: القدرةُ مُصَحِّحَةٌ للفعل، ثم أثبتُّم قدرةً في الأزلِ مع امتناع صِحَّةِ الفعل؟!

❊ **قلنا**: القدرةُ تُصَحِّحُ الفعلَ، والأزليُّ ليس بفعلٍ؛ فإذًا القدرةُ تُصَحِّحُ ما يَصِحُّ لا ما يستحيلُ، وإذا قُرِنَ الفعلُ بالأزلِ صارت الصحةُ استحالةً.

واعلم أنَّ الصحَّةَ قد تُذْكَرُ بمعنىٰ الوقوعِ، كما يُقَالُ في الجوهر: «يَصِحُّ

---

(١) في الأصل: علمًا. والمناسب ما أثبته.

(٢) في الغنية للشارح ١/٥١٢: لصحة.

له الاختصاصُ ببعضِ الأماكنِ»، بمعنىٰ: يَقَعُ. وقد تُذْكَرُ بمعنىٰ نَفْيِ الاستحالةِ، فيقالُ في الجوهر: «إنه يَصِحُّ أن يَقْبَلَ المتضادَّاتِ»، بمعنىٰ: نَفْيِ الاستحالةِ علىٰ البَدَلِ، ويقالُ: «يَصِحُّ مِن اللهِ سبحانه الفِعْلُ فيما لا يَزَالُ»، بمعنىٰ: أنه لا يستحيلُ.

❊ **فإن قيل**: إذا عَلَّلْتُم وجوبَ الصفاتِ لله تعالىٰ بقيامِه بنفسه، فذلك تعليلٌ للواجب بالنفي؛ لأنَّ القيامَ بالنَّفْسِ هو الاستغناءُ، وذلك نَفْيُ الحاجةِ.

❊ **قلنا**: قيامُه بنفسه صفةُ إثباتٍ، واستغناؤُهُ صفةُ إثباتٍ؛ ولذلك قامَ بنفسِه؛ فإذًا هو لا يَتَمَحَّضُ نفيًا، ولو كان القيامُ[1] بالنفس مجرَّدَ النفي، لكانت المعلوماتُ قائماتٍ بأنفسها.

ومِنْ أصحابِنا مَنْ قالَ: كَوْنُ الشيءِ قائمًا بالنفس يَدُلُّ علىٰ أنه يَقْبَلُ الصفةَ، لا أنه عِلَّةٌ في قبولِ الصفة، وصحةُ قيامِ الصفة بالموصوف مُعَلَّلٌ بصحةِ كونِه موصوفًا بها، كما أنَّ قيامَ الصفةِ به يقتضي كونَه موصوفًا بها.

هذا كُلُّهُ مِمَّا ذكرُه شيخُنا أبو القاسمِ الإسفراييني.

ولقد رَدَّدَ القاضي ﵀ **قولَه**: في أنَّ قبولَ الجوهرِ للعَرَضِ هل هو مُعَلَّلٌ أم لا؟ فتارةً يَقْطَعُ بالتعليلِ، وتارةً يَقْطَعُ بنفْيِه، ومَنْ عَلَّلَهُ فإنما يُعَلِّلُهُ بالتحيُّزِ أو بكونِه حَجْمًا وجِرْمًا.

مَسْأَلَةٌ

ومِمَّا يتعلَّقُ بأحكامِ العِلَلِ: الصفاتُ التابعةُ للحدوثِ.

واعلم أنَّ المعتزلةَ قَسَّمُوا الصفاتِ التابعةَ أقسامًا، قالوا:

---

(١) في الأصل: للقيام.

فمنها: ما يَجِبُ ثبوتُه عند الحدوثِ، وذلك كتحيُّزِ الجوهرِ وقَبُولِهِ للعَرَضِ وقيامِ العَرَضِ بالمحلِّ وتَضَادِّ المتضادَّاتِ وإيجابِ العِلَّةِ المعلولَ، فهذه الصفاتُ واجبةٌ ثبوتُها لدىٰ الحدوثِ، وليس تَثْبُتُ بالقدرةِ ولا بشيءٍ مِن صفاتِ القادرِ، وليس يَثْبُتُ بالقدرة إلا الحدوثُ.

ومِن الصفاتِ [التابعةِ][1] للحدوثِ: ما لا يَتَّصِفُ بالوجوبِ، والمُؤَثِّرُ فيها كونُ الفاعلِ مُرِيدًا، وذلك نَحْوُ: كونِ الكلامِ مُفِيدًا، واختصاصِه ببعضِ وجوه الإفادة، مثل: كونِه إيجابًا وتحريمًا أو ندبًا، وكذلك كونُ الفعلِ تعظيمًا أو إهانةً أو طاعةً أو معصيةً أو ثوابًا أو عقابًا أو عِوَضًا أو تَفَضُّلًا.

فأمَّا كونُ الفعلِ مُحْكَمًا فهو أيضًا مِن الصفاتِ التَّابعةِ، والمُؤَثِّرُ فيه كونُه عالِمًا، وصارَ بعضُ الحُذَّاقِ منهم إلىٰ أنَّ المُؤَثِّرَ فيه كونُ الفاعلِ مريدًا، ولكنَّ ذلك مشروطٌ بكونِه عالِمًا.

وأَمَّا الحُسْنُ والقُبْحُ فالأكثرون منهم ألحقوهما بالصفةِ التابعةِ الواجبِ ثبوتُها لدىٰ الحدوث، وصار آخرون إلىٰ أنَّ القُبْحَ مِنْ هذا القَبِيلِ، فأمَّا الحُسْنُ فهو مِن أَثَرِ إرادةِ الفاعلِ.

❊ فإنْ قالَ قائلٌ: أَوْضِحُوا مذهبَكم في هذه الصفاتِ.

❊ قلنا: أَمَّا ما لا يَجِبُ منها ـ كما صَوَّرُوه مِن وقوعِ الكلامِ مُفيدًا: إيجابًا أو تحريمًا، ومِن وقوعِ الفعلِ: تعظيمًا وإهانةً وثوابًا وعقابًا ونحوِها ـ فقد قال القاضي: كُلُّ ما ذكروه مِن ذلك فليس بصفاتٍ ولا أحوالٍ ثابتةٍ لذواتِ الأفعالِ عندنا، وإذا نَفَيْنَاها لم نَحْتَج بعد ذلك إلىٰ تعيينِ مُؤَثِّرٍ فيها.

❊ فإن قيل: إذا لم تَصْرِفُوا ذلك إلىٰ صفاتٍ ثابتةٍ للأفعال والأقوال،

(١) ما بني المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٤.

فإلىٰ ماذا تَصْرِفُونها ؟

* قلنا: هي راجعةٌ إلىٰ أَنْفُسِ الإرادةِ ، فكأنَّ الكلمةَ في وقتٍ مخصوصٍ تَدُلُّ علىٰ إرادتها[1] عند ثبوت قرائنَ وأحوالٍ ، ولا تَدُلُّ عند انتفائها . وكذلك القولُ في الأفعال . وأمَّا أحكامُ الأفعالِ مِن الحُسْنِ والقُبْحِ والإيجابِ والتحريمِ وغيرِ ذلك ، فليست راجعةً إلىٰ صفاتِ الأفعال[2] ، وإنما هي مِن قضايا الكلامِ ومُوجَبِ الأمرِ والنَّهْيِ .

* فإن قيل: فما قولُكم في الإحكامِ والإتقانِ ؟

* قلنا: ما ارتضاهُ القاضي: أنَّ ذلك إذا اسْتُعْمِلَ في الأجسامِ فالمرادُ بذلك ضروبٌ مخصوصةٌ مِن الأكوان ، تَنْتَظِمُ بها الأجسامُ[3] ضَرْبًا مِن الانتظامِ وتَتَفَرَّقُ ضَرْبًا مِن التَّفرُّقِ ؛ فيئولُ الإحكام في الجواهر والأجسام إلىٰ ذلك . ثم لا يخفىٰ أنَّ الأكوان[4] واقعةٌ بالقدرةِ .

وقد يُطْلَقُ الإحكامُ في الأقوال والكلام ، فيقالُ: كلامٌ مُحْكَمٌ مُتْقَنٌ ، والإحكامُ في الكلامِ يَتَشَبَّثُ باللفظ والمعنىٰ جميعًا ، فإذا اجتمعَ سَدَادُ اللفظِ وإفادةُ المعنىٰ الصحيحِ فعند ذلك يَثْبُتُ الإحكامُ ، ثم كلُّ ما يَرْجِعُ مِن أَمْرِ الإحكامِ إلىٰ اللفظِ فالمُؤَثِّرُ في إثباتِه القدرةُ ، ويَحُلُّ ذلك مَحَلَّ تفسيرِ الإحكام في الأجسام بضَرْبٍ (٩١/ف) مِن ضروبِ الأكوان ، وما يَرْجِعُ إلىٰ إفادةِ المعنىٰ مع تَرَدُّدِ اللفظ بين المعنىٰ المستقيمِ وبين غيره ؛ فيَئولُ إلىٰ الإرادة ، كما سَبَقَ حكمُها .

---

(١) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٦ : علىٰ إرادة بها .
(٢) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٦ : صفات الذوات .
(٣) في الأصل: الأحكام . والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٦ .
(٤) في الأصل: الأحكام . والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٦ .

وقد صارَ بعضُ أصحابِنا مع المعتزلةِ إلىٰ أنَّ الإحكامَ إنما يَتَحَقَّقُ في جملةٍ مِن الأفعالِ تَتَرَتَّبُ علىٰ وَجْهٍ مخصوصٍ.

وهذا تَحَكُّمٌ، والأَصَحُّ أنَّ الفعلَ الواحدَ لا يَبْعُدُ تسميتُه مُحْكَمًا إذا وافقَ غَرَضًا صحيحًا، ولو خَلَقَ اللهُ تعالىٰ عَرَضًا ووافقَ ذلك العَرَضُ غرضًا[1]، فالمعتزلةُ بأَسْرِهَا يُسَمُّونَهُ مُحْكَمًا، وجميعُ أفعالِ الله تعالىٰ مُحْكَمَةٌ مِن غيرِ أن تراعَىٰ فيها [الأغراض][2]؛ لأنه[3] فَعَلَها علىٰ الوجه الذي عَلِمَ وأرادَ، وله فِعْلُها بحَقِّ مُلْكِهِ وإلهيَّتِهِ.

* فإنْ قالَ قائلٌ: فما قولُكم في الصفاتِ التي يَجِبُ ثبوتُها للحادثِ لدىٰ حدوثه، ولا يجوزُ تقديرُ انتفائِها تارةً وثبوتِها أُخْرَىٰ، كتحيُّزِ الجوهر وقبولِه للعَرَضِ؟

* قال القاضي[4]: إذا قلنا بالأحوالِ فهذه الصفاتُ كلُّها ثابتةٌ.

ثم اخْتَلَفَ جوابُه[5]:

فالذي ذَكَرَهُ في «النَّقْضِ الكبيرِ»: أنها لا تَقَعُ بالفاعلِ، كما صارَ إليه المعتزلةُ، وإنما الذي يَقَعُ بالفاعلِ الحدوثُ فقط، وعلىٰ هذا النَّحْوِ جرىٰ في الحُكْمِ الذي تُوجِبُهُ العِلَّةُ: أنه ليس بالفاعلِ[6].

---

(١) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٧: غرضًا صحيحًا.
(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٧.
(٣) في الأصل: أنه. والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٧.
(٤) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٧: قلنا. والضمير فيه يرجع إلىٰ إمام الحرمين.
(٥) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٧: ثم اختلف جواب القاضي فيها.
(٦) كذا في الأصل، والذي في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٧: وعلىٰ هذا النحو جرىٰ في الحكم الذي توجبه العلة، فقال: إذا قام العلم بمحل فكون محله عالمًا ليس بالفاعل،=

والذي ارتضاهُ في «الهدايةِ» وفي الكتابِ المُتَرْجَم بـ: «ما يُعَلَّلُ وما لا يُعَلَّلُ»: أنَّ هذه الصفاتِ كلَّها بالفاعل، وكذلك معلولُ العِلَّةِ.

وهذا هو الصحيحُ، وهو المنصورُ في الخلافِ؛ لأنها[1] صفاتٌ متجددةٌ، ثابتةٌ بعد أن لم تكن ثابتةً؛ فينبغي أن يكونَ المُؤَثِّرُ فيها القدرةَ؛ اعتبارًا بالحدوثِ، وكلُّ ما يَدُلُّ على أَنَّ الحدوثَ بالفاعلِ؛ فذلك دليلٌ على أنَّ هذه الصفاتِ أيضًا بالفاعل وبقدرته.

❁ **فإنْ قالت المعتزلةُ**: الفَرْقُ بين الحدوث وبين هذه الصفات: أنَّ هذه الصفاتِ واجبةٌ لدى الحدوث، كالتحيُّزِ وقيامِ العَرَضِ بالمحلِّ وإيجابِ العِلَّةِ المعلولَ، ولا كذلك الحدوثُ؛ فإنه يجوزُ أن يكونَ ويجوزُ أن لا يكونَ ولا يَقَعَ، وإنَّ الذي يَقَعُ بالفاعلِ ويتعلَّقُ به ما لو أرادَ أن يُثْبِتَهُ ثَبَتَ، ولو أرادَ الكَفَّ عنه صَحَّ منه.

❁ **قلنا**: دعواكم: «أنَّ هذه الصفاتِ واجبةٌ لدى الحدوث» دعوى باطلةٌ؛ فإنها لا تَسْلَمُ مِن أن تُعَارَضَ، ويقالَ: بلِ الحدوثُ واجبٌ عند هذه الصفاتِ؛ وذلك أنه كما يستحيلُ ثبوتُ الحدوثِ دون هذه الصفات، فيستحيلُ ثبوتُ هذه الصفاتِ دون الحدوثِ، فليس أَحَدُ القَوْلَيْنِ أَوْلَى مِن الثاني. ثم لا معنى لدعوى الوجوب في هذه الصفات؛ إذ لا يمتنعُ انتفاؤُها عند انتفاءِ الحدوثِ.

ومِمَّا يُبْطِلُ مُعَوَّلَهم: أن تَذَكُّرَ النَّظَرِ يتضمَّنُ استعقابَ العلمِ بالمنظور فيه وجوبًا، ثم لا يُخْرِجُ ذلك العِلْمَ عن كونِه وَاقِعًا بالفاعل.

❁ **فإنْ قالَ قائلٌ**: إنْ جازَ المصيرُ إلى أن الأحوالَ تَقَعُ بالفاعلِ، لَوَجَبَ

= وإنما الذي بالفاعل حدوث العلم وثبوت ذاته، ثم إذا ثبت العلم أوجب الحكم لمحله.

(١) في الأصل: أنها. والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٢٨.

مِن ذلك أمران عظيمان:

* أحدُهما: أن يقالَ: إذا اتَّصَفَ الباري تعالىٰ بكونِه عالِمًا بوجود العالم بعد أن لم يكن مُتَّصِفًا به؛ فينبغي أن يقالَ: «هذه الحالُ المتجدِّدةُ للباري سبحانه تَقَعُ بكونِه خالقًا»؛ فيلزمُ مِن ذلك أن تَتَجَدَّدَ لذاتِ القديم سبحانه صفاتٌ بالفاعل، تعالىٰ عن صفاتِ المخلوقين.

* والأمرُ الآخَرُ: أنَّا لو قلنا: الأحوالُ الثابتةُ للذَّواتِ يجوزُ أن تَقَعَ بالفاعلِ، فلا نَجِدُ انفصالًا ممن يقولُ: «كونُ المتحرِّكِ مُتَحرِّكًا حالٌ أَثْبَتَها الفاعلُ مِن غيرِ حاجةٍ إلىٰ إثباتِ الحركةِ»، وهذا يُفْضِي إلىٰ نَفْيِ الأعراضِ.

قال الإمامُ: اختلفَ القائلون بالأحوالِ [في أن المعلومات][1] إذا تَجَدَّدَتْ، فهل يُحْكَمُ بأن القديمَ تَثْبُتُ له أحوالٌ مُتَجَدِّدةٌ؟

فذهبَ بعضُهم إلىٰ أن تجدُّدَ المعلومات يقتضِي للذَّاتِ أحوالًا، ولكنَّ الأحوالَ مُعَلَّلَةٌ بعِلَّةٍ واحدةٍ.

ومَنْ سَلَكَ هذه الطريقةَ أَحَالَ أن تكونَ الأحوالُ الثابتةُ للذَّاتِ مُتَعَلِّقَةً بالفاعل، وهذه طريقةٌ في المسألة، وسنعودُ إلىٰ إبطالها إنْ شاءَ اللهُ تعالىٰ.

وقال المحقِّقون: إن القديمَ سبحانه علىٰ صفةٍ واحدةٍ في العلم بجملةِ المعلومات، ولا تقتضِي المعلوماتُ له أحوالًا، وكما لا يقتضِي تعدُّدُ المعلوماتِ تعدُّدَ العلمِ؛ كذلك لا يقتضِي تعدُّدُها تعدُّدَ المُوجَبِ عن العلم، أعني: الوجودَ والأحوالَ[2].

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٣٠.

(٢) انظر: الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٣٠.

وهذه الأحوالُ إنما نُطْلِقُها علىٰ تقديرِ القولِ بالأحوال، فإن قيل: مُوجَبُ العِلَّةِ استحقاقُ الوصفِ والاسمِ؛ مِنْ حيثُ الاشتقاقُ ـ فهو غيرُ بعيدٍ، كما قدَّمناهُ.

ثم هذا السؤالُ يَنْعَكِسُ علىٰ المعتزلة؛ فإن القديمَ سبحانه علىٰ أصلهم عالِمٌ لنفسه، وصفاتُ النفس أَوْلَىٰ باللُّزومِ واستحالةِ التجدُّدِ فيها مِن صفات المعاني؛ فنقولُ لهم: ما قولُكم لو أُلْزِمْتُم المصيرَ إلىٰ أحوالٍ مُتَجَدِّدَةٍ للقديمِ عند تجدُّدِ المعلومات؟

فإنْ أَبَوْا ذلك؛ فقد استوت أقدامُنا وانكسرت شوكتُهم وصَوْلَتُهم في الإلزام. وإنْ هم حكموا بإثبات أحوالٍ متجدِّدَةٍ؛ سُئِلُوا عنها وقيل لهم: أَهِيَ بالفاعل أم هي مُوجَبَةٌ عن عِلَّةٍ؟ وفي إثباتِ العِلَّةِ نَقْضُ أَصْلِهم، وإنْ صاروا إلىٰ أنَّه تعالىٰ علىٰ صفةٍ واحدةٍ لا تتبدَّلُ وإن تبدَّلتِ المعلوماتُ؛ فقد باحُوا بالحقِّ، وسيكونُ لنا عودةٌ إلىٰ هذا، إنْ شاءَ اللهُ.

وأما الجوابُ الثاني[1] **فهو أن نقولَ**: أَوْلَىٰ الناسِ بالتزام ذلك مُلْزِمُوهُ؛ وذلك أنَّ مِن مذهب المعتزلة: أنَّ القدرةَ لا تُؤَثِّرُ في إثباتِ الذَّواتِ؛ لتحقُّقِ ثبوتِ الذوات في العدم، وإنما تُؤَثِّرُ في إثباتِ الحدوث والوجود، وإذا طُولِبُوا بمعنىٰ الوجود يُفَسِّرونه بالحال، ولم يُثْبِتُوا مقدورًا سواها، فَهَلَّا طَرَدُوا ذلك في كون المتحرِّك مُتَحَرِّكًا وكونِ العالِمِ عالِمًا!! ولا مَطْمَعَ لهم في الانفصالِ.

ثم قال القاضي: لو جَعَلْنَا كونَ المتحرِّكِ مُتحرِّكًا بالفاعل في حال بقاء الجسم، لَلَزِمَ أن نَحْكُمَ بكونِ الباقي مفعولًا؛ فإن الحالَ لا تُفْعَلَ علىٰ حِيَالها، ولكنَّ المفعولَ هو الذَّاتُ الموصوفةُ بالأحوال، وإنما تُؤَثِّرُ القدرةُ في إثبات

---

(١) يعني: جواب الأمر الآخر الذي ذكره قبل قليل في قوله: فإن قال قائل: إن جاز المصير. . . .

الأحوال عند تأثيرها في إثبات الذَّاتِ، فإذا استحالَ ذلك في الذَّاتِ استحالَ في الحالِ، وإذا استحالَ ذلك في حالِ بقاءِ الجسم، فيُعْتَبَرُ به كونُه ساكِنًا أو كونُه كائنًا في حالِ حدوثه.

وتَمَسَّكَ القاضي بطريقةٍ أخرى، وهي التي عليها التَّعويلُ؛ وذلك أنه قال: الاختلافُ بين الأعراضِ مُدْرَكٌ حِسًّا وضرورةً، وإنما يَتَحَقَّقُ دَرْكُ الاختلافِ والاستبدادُ بالصفات في الموجوداتِ والذَّواتِ دون الأحوالِ.



القَوْلُ في الحَدِّ والحقيقةِ

قالَ الإمامُ ﷺ: القَصْدُ مِن التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرُّضُ لخاصيَّةِ الشيء وحقيقتِه، التي بها يَقَعُ الفَصْلُ بينَه وبين غيره.

قال الأستاذُ: حَدُّ الشيء: «معناه الذي لأجله كان بالوصفِ المقصود بالذكر». ولو قال قائلٌ: «حَدُّ الشيء: معناه»، واقتصرَ عليه ـ كان سديدًا، أو قال: «حدُّ الشيءِ: حقيقتُه أو خاصيتُه» ـ كان حَسَنًا.

* فإن قيل: إذا قلتُم: «حَدُّ العِلْمِ وحقيقتُه: ما يُعْلَمُ به»، فلم تذكروا خاصيَّةَ العلم؛ لأنَّ العِلْمَ يشتملُ على مُخْتَلِفَاتٍ ومُتَمَاثلاتٍ لا تجتمعُ جميعُها في خاصِّيَّةٍ واحدةٍ؛ فإن المجتمعين في الأَخَصِّ متماثلان.

* فنقولُ: إنما غَرَضُنا أن نُبَيِّنَ أنَّ للمذكور حَدًّا، هو خاصُّ وصفِ المحدود في مقصود الحدِّ؛ إذ ليس الغَرَضُ بالسُّؤالِ عن العِلْمِ التعرُّضَ لتفصيلِه، وإنما الغَرَضُ معرفةُ العِلْمِيَّةِ، وأَخَصُّ وَصْفِ العلم ـ الذي يشتركُ فيه ما يختلفُ منه وما يتماثلُ ـ ما ذكرناه؛ حيثُ قلنا: إنه المعرفةُ أو ما يُعْلَمُ به أو التَّبَيُّنُ.

وهذا على طريقة الأستاذ.

ومَنْ رامَ ذِكْرَ حَدٍّ في قَبِيلِ المعلومات، فإنما غَرَضُهُ الوقوفُ على صفةِ

يشتركُ فيها القَبِيلُ المسئولُ عنه على وَجْهٍ يَتَّضِحُ للسائل.

❊ فإن قيل: الحَدُّ يرجعُ إلى قول المُخْبِرِ أو إلى صفةٍ في المحدود.

❊ قلنا: ما صارَ إليه كافَّةُ الأئمةِ: أن الحَدَّ صفةُ المحدودِ، سَكَتَ عنها الواصفون أو نطقوا، وهو بمعنى الحقيقةِ.

وقد ذكر القاضي في «التقريبِ»[1]: أنَّ الحَدَّ: قولُ الحَادِّ المُنْبِيءُ عن الصفةِ التي تشتركُ فيها آحادُ المحدود[2].

ووافقَ الأصحابَ في أنَّ حقيقةَ الشيء ومعناه راجعان إلى صفته دون قول القائل، وإنما قال ذلك في الحدِّ؛ لمشابهتِه الوصفَ ومشابهةِ الحقيقةِ الصفةَ، ونحن نَفْصِلُ بين الوصف والصفة، على ما سيأتي في موضعه إن شاءَ اللهُ.

ثم قال القاضي: مِن الأشياء ما يُحَدُّ، ومنها ما لا يُحَدُّ، وما مِن مُحَقَّقٍ إلا وله حقيقةٌ.

ومَنْ صارَ إلى أنَّ الحَدَّ يرجعُ إلى المحدود يقولُ: ما مِن ذي حقيقةٍ إلا وله حَدٌّ نفيًا كان أو إثباتًا، والغَرَضُ مِن التحديدِ التعرُّضُ لحقيقةِ الشيء التي بها يتميَّزُ عن غيره، والشيءُ إنما يتميَّزُ عن غيره بنفسه وحقيقته لا بقول القائل. (٩٢/ف)

ثُمَّ قال المحققون: الاطِّرادُ والانعكاسُ مِن شرائطِ الحَدِّ، وإذا كان

---

(١) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٥٤: وقد ذكر القاضي في التقريب والتقرير وغيرهما من مصنفاته في الأصول.

(٢) الذي في التقريب للباقلاني ١/١٩٩ أن الحد: «هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه». وهو مقارب لما ذكره الشارح ومؤد للغرض من إيراده.

الغَرَضُ مِن الحَدِّ تمييزُ المحدود بصفتِه عَمَّا ليس منه، فليس يتحقَّقُ ذلك [إلا][1] مع الاطِّرادِ والانعكاس، فالطَّرْدُ: هو تحقُّقُ المحدودِ مع تحقُّقِ الحدِّ، والعَكْسُ[2]: هو انتفاءُ المحدودِ مع انتفاء الحَدِّ.

فإذا قيل: «حَدُّ العلم: هو العَرَضُ» لم يَطَّرِدْ ذلك؛ إذ ليس كلُّ عَرَضٍ علمًا؛ فهذا نَقْضُ الحدِّ. ولو قيل في حدِّ العلم: «كُلُّ معرفةٍ حادثةٍ» فهذا لا ينعكسُ؛ إذ يَثْبُتُ عِلْمٌ ليس بحادثٍ، والسائلُ عن حَدِّ العلم لم يَقْصِدْ حَدَّ ضَرْبٍ منه تخصيصًا، وإنما أرادَ الإحاطةَ بمعنى سائر العلوم. وإذا قلنا: «العلمُ: هو المعرفةُ»؛ فكلُّ معرفةٍ علمٌ، وكلُّ علمٍ معرفةٌ، وكلُّ ما ليس بعلمٍ فليس بمعرفة، وكل ما ليس بمعرفةٍ فليس بعلمٍ، فهذه عباراتٌ أربعةٌ: عبارتان في النفي وعبارتان في الإثبات، ولا تستقيمُ الحدودُ دون ذلك.

ثم اعلم أنَّ الاطِّرادَ والانعكاسَ ليسا بأَمَارةٍ في صِحَّةِ الحدِّ، وذلك كما قَرَّرناهُ في العِلَّةِ، فالوَجْهُ أن يقالَ: إنما يُعَرَّفُ صِحَّةَ الحَدِّ[3] المُطَّرِدُ المنعكسُ إذا تَضَمَّنَ الاختصاصَ بالمحدودِ والإنباءَ عن صفتِه الشاملةِ للآحاد، وإذا قلنا: «العلمُ: ما يُعْلَمُ به» فقد تَعَرَّضْنَا لمعناه وحقيقتِه التي مِنْ أَجْلِها قيل له: عِلْمٌ.

مَسْأَلَةٌ

قال الأستاذُ: الحدُّ والحقيقةُ والمعنى والعِلَّةُ كلُّها آيِلَةٌ إلى مَآلٍ واحدٍ.

وإنما بناه على أصله، وهو أنَّ العِلَّةَ والمعلولَ واحدٌ.

❖ **فإن قالَ قائلٌ:** فهل يستقيمُ القولُ بالحدودِ مع إنكار الأحوال؟

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٤٥.

(٢) في الأصل: الحد. والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٤٥.

(٣) في الأصل: العلة. والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٤٧.

* **قال الإمامُ**: ما يقتضيه كلامُ القاضي: أن نَفْيَ الأحوال لا يَمْنَعُ مِن القول بالحدود والحقائق، وقد قالَ في إثبات الصفات: «إنْ لم نَرَ القولَ بالأحوال، فسبيلُ التوصل إلىٰ العلم بالصِّفات الحقائقُ»، وقال في بعض كتبه: «إنَّ نَفْيَ الأحوال يَسُدُّ بابَ القول بالحقائق»؛ فإن العِلْمَيْنِ مختلفان لذاتيهما علىٰ مذهب نفاة الأحوال، وليس لهما أحوالٌ زائدةٌ علىٰ ذاتيهما، فيُقَدَّرُ الاشتراكُ في بعضها والاختلافُ في سائرها، فَمَنْ حاولَ الجمعَ بينهما كان كمَنْ حاولَ الجمعَ بين العلم والجهل.

فَمَنْ قالَ: «حقيقةُ العالِمِ مِنَّا: مَنْ قامَ به العِلْمُ» ـ فالحقيقةُ لا تختلفُ شاهدًا أو غائبًا ـ كان سبيلُه سبيلَ مَنْ يقولُ: «إذا قام العلمُ بالعالِمِ شاهدًا وَجَبَ القضاءُ بقيامِ القدرة بالقادر غائبًا»؛ فالمُسْتَشْهِدُ [بالعلم][1] علىٰ علمٍ يخالفُه كالمُسْتَشْهِدِ بالعلم علىٰ القدرة[2].

قالَ الإمامُ: والذي يَصِحُّ عندي في ذلك: أنَّ الحَدَّ إن كان يشتملُ علىٰ مختلفاتٍ لم يستقم علىٰ نفي الحال؛ إذ مِن ضرورة الحَدِّ: أن يجمعَ المحدوداتِ، ولا يَتَأَتَّىٰ اجتماعُ المختلفات علىٰ نفيِ الحال، كما قرَّرناه، وإن اشتملَ الحَدُّ علىٰ جِنْسٍ واحدٍ، فيستقيمُ علىٰ نفي الأحوال، وذلك كحَدِّ الجوهر وحَدِّ السوادِ ونحوهما.

هذا كلامُه علىٰ القولِ بالحال.

أَمَّا نفاةُ الأحوالِ فقد أَوْضَحْنَا مِن أصلهم: أنَّ الذواتِ بأنفسِها تختلفُ إنِ اختلفتْ، وبأنفسِها تتماثلُ إنْ تماثلتْ، والعلومُ مُشْتَرِكَةٌ في العِلْمِيَّةِ، وهي

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥١٦.

(٢) انظر: الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٤٩.

الصفةُ التي بها يتميَّزُ العلمُ عن قَبِيلٍ آخَرَ مِن الأجناس. والسائلُ إذا سألَ عن حَدِّ العلم، لم يَسْأَلْ عن حدوثِه أو قِدَمِه، وليس غَرَضُه الوقوفَ على تفاصيل العلوم، وإنما مَقْصدُه العُثُورُ على الوجه الذي لأجله كان عِلْمًا، وهو كونُه: معرفةً أو تَبَيُّنًا أو ما يُعْلَمُ به المعلومُ، فالعلمُ ذاتٌ يُعْلَمُ به المعلومُ، وذاتُ العلومِ مُشْتركةٌ في هذه القضيَّة.

وهذا كما أنَّ الجواهرَ تتماثلُ في الحَجْمِيَّةِ وفي كونِها أجرامًا، وليستْ حَجْميَّتُها صفةً زائدةً على وجودها؛ كذلك العِلْمَانِ وإن اختلفا في القِدَمِ والحدوثِ فليس ذلك اختلافًا راجعًا إلى الوجودِ وإلى ما له كان علمًا، وإنما هو اختلافٌ في انقطاعِ الوجود وسَبْقِ العَدَمِ أو عدمِ انقطاعِه ووجوبِ استمراره.

وكذلك الاختلافُ في كثرةِ المعلومِ وقِلَّتِه ليس اختلافًا آيِلًا إلى وجودِ العلم وماهيَّتِه؛ فَلَسْنَا نقولُ: العلمُ القديمُ والعلمُ الحادثُ تماثلا في الوجود واختلفا في الخاصيَّة، بل هما كالجوهرين والسَّوادين، وهذا مما نَسْتَخِيرُ اللهَ تعالى فيه[١].

❁ فإن قيل: فَلِمَ حكمتُم باختلافهما؟

❁ قيل: لأنَّ مِن شَرْطِ المِثْلَيْنِ: أن يتساويا في جميعِ صفاتِ النَّفْسِ أو يقومَ أحدُهما مَقَامَ الآخر، والعلمُ القديمُ وإنْ شاركَ العلمَ الحادثَ في حقيقةِ العلم لم يُشَارِكْهُ في جميعِ الصفات، والجوهران شاركَ أحدُهما الآخَرَ فيما يَجِبُ لكلِّ واحدٍ منهما ويجوزُ ويستحيلُ.

قلتُ: وفي القَلْبِ مِن هذا شيءٌ، والله أعلم.

---

(١) المستخيرُ هو إمام الحرمين كما نص الشارح على ذلك في الغنية ١/٥١٦.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أنَّ القاضيَ اسْتَدَلَّ بالفعلِ علىٰ وجود الفاعل واقتداره، فاعْتَبَرَ في ذلك الغائبَ بالشاهدِ، مع مخالفةِ وجودِ القديم سبحانه وجودَ الحادث، ومع أَنَّ الوجودَ عنده ليس بحالٍ وإنما هو مَحْضُ الذَّاتِ.

❊ **فإن قيل**: هل يَعْرِفُ الشيءَ مَنْ لا يَعْرِفُ حقيقتَه؟

❊ **قلنا**: الجاهلُ بالحَدِّ جاهلٌ بالمحدودِ، ومَنْ لا يَعْرِفُ حقيقةَ الشيء لا يَعْرِفُ المُحَقَّقَ بها؛ وقال أبو الحسن: العالِمُ حقيقتُه: ذو العلم، فَمَنْ أنكرَ العلمَ لا سبيلَ له إلىٰ معرفةِ كونِه عالِمًا.

❊ **فإن قيل**: كيفَ يستقيمُ هذا الكلامُ، والعالِمُ بوجودِ الجوهر قد لا يعلمُ حقيقتَه؟!

❊ **قلنا**: هذا حَيْدٌ مِن السائل عن مُرَادِنا؛ فإنَّا لم نَقُلْ: مَنْ لا يَعْرِفُ حقيقةَ الشيء لا يَعْرِفُ وجودَه، بل قلنا: مَنْ لا يَعْرِفُ الحَدَّ لا يَعْرِفُ المحدودَ والمقصودَ به، ولا نُنْكِرُ عِلْمَهُ بصفةٍ أُخرىٰ غيرِ مقصودةٍ بالحدِّ.

بيانُه: أَنَّا إذا حَدَدْنَا الجوهرَ بالحجميَّة، فليس المقصودُ بالحدِّ وجودَه؛ فإن الحدَّ ما وُضِعَ[1] لِحَصْرِ الوجود، بل المقصودُ بالمحدودِ بالحَجْمِيَّة أو التحيُّزِ كونُه جوهرًا؛ فلا جَرَمَ لا يَعْلَمُ كونَ الجوهرِ جوهرًا مَنْ لا يَعْلَمُ حَجْمِيَّتَه، والذي عَلِمَهُ مِن الوجود ليس مقصودًا بالحدِّ والحقيقةِ، وإن كان جوهرًا موجودًا[2].

---

(١) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٥٢: لم يوضع.

(٢) عبارة الشارح في الغنية ١/٥١٧: وإن كان كل جوهر موجودًا، فقد يشاركه غيره في الوجود.

فَصْلٌ

❊ **فإنْ قالَ قائلٌ**: فهل يجوزُ تركيبُ الحَدِّ مِن وصفين أم لا ؟

❊ **قلنا**: اختلفَ المتكلِّمُون ؛ فذهب كثيرٌ منهم إلىٰ أن المركَّبَ ليس بحدٍّ ، وشيخُنا[١] يميلُ إلىٰ ذلك ويَقْدَحُ في التركيب .

وليسَ المرادُ بمنعِ التركيبِ تَكَلُّفَ المسئولِ أن يأتيَ في حدِّ ما يُسْأَلُ عنه بعبارةٍ واحدةٍ ، والمقصودُ اتِّحَادُ المعنىٰ دون اللفظ ، والعباراتُ لا تُقْصَدُ لأنفسِها وليست هي حدودًا ، بل هي مُنْبِئَةٌ عن الحدودِ . وقال شيخُنا[٢] في حَدِّ العِلْمِ مع منعِه التركيبَ : «هو : ما أَوْجَبَ كونَ محلِّهِ عالِمًا» ، وهذا يشتملُ علىٰ كلماتٍ ، ولم يَعُدَّها تركيبًا ؛ فإنَّ المقصودَ بالحدِّ التعرُّضُ لصفةٍ واحدةٍ ، وهي إيجابُ العِلْمِ حُكْمَهُ ؛ وكذلك إذا قيل في حدِّ الجوهر : «ما قَبِلَ العَرَضَ» فليس بمركَّبٍ ، وإنْ ذُكِرَ العَرَضُ وقَبُولُه إيَّاهُ ، ولكنَّ المقصدَ بالحدِّ التعرُّضُ للقبول فقط .

ثم التركيبُ منقسمٌ: فمنه باطلٌ بالاتِّفاق ، ومنه مُختلَفٌ فيه :

فالباطلُ منه[٣]: هو أن يذكرَ الحادُّ معنيين يَقَعُ الاستقلالُ بأحدِهما ، وذِكْرُ الآخَرِ لَغْوٌ في مقصودِ الحَدِّ وشَرْطِهِ .

وأمَّا المختلَفُ فيه: فكما تقولُ المعتزلةُ في حَدِّ المرئي : «ما يكونُ لونًا أو مُتَلَوِّنًا»[٤] ، فهم يُصَحِّحُونَ هذا الحدَّ ولا يَرَونَ هذا التركيبَ قادِحًا .

قالوا: لأنَّ المقصودَ مِن الحَدِّ حَصْرُ المحدودِ مع التعرُّضِ للحقيقة ، فإذا

---

(١) يعني : الشيخ أبا الحسن الأشعري ، كما صرح بذلك في الغنية ١/٥١٧ .
(٢) يعني : الشيخ أبا الحسن الأشعري ، كما صرح بذلك في الغنية ١/٥١٧ .
(٣) في الأصل : فالمختلف فيه . والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥١٧ . .
(٤) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٥٥ : المرئي : متحيز أو هيئة متحيز .

قامت الدلالةُ على أنَّ المتحيِّزَ مرئيٌّ وعلى أنَّ الألوان مرئيَّةٌ، ولا تجتمعُ الألوانُ والجوهرُ في حقيقةٍ واحدةٍ؛ إذ الأوصافُ الجامعةُ لها محدودةٌ، منها: الوجودُ والحدوثُ، وباطلٌ تحديدُ المرئيِّ بالوجود أو الحدوث؛ إذ يلزمُ منه رؤيةُ الطُّعُوم والرَّوائحِ والعلوم ونحوها، فإذا لم يمكن الجمعُ بين الجواهر والألوان في صفةٍ جامعةٍ لها في حكم الرؤية غيرِ مُنْتَقِضَةٍ؛ فلا وَجْهَ إلَّا ذكرُ الجواهرِ بخاصِيَّتها، وذكرُ الألوانِ بحقيقتِها.

ومعظمُ أصحابِنا على الامتناعِ مِن مثل ذلك في الحدود؛ وقالوا: التحيُّزُ[١] وكونُ اللَّوْنِ هيئةً حكمان متبايِنان؛ فينبغي أن لا يَثْبُتَ بهما مع مباينتهما حكمٌ لا تباينَ فيه، وهو كونُ المرئيِّ مرئيًّا.

قال الإمامُ: وأحسنُ طريقةٍ في هذا ما ذكره القاضي، فإنه قال: ما يُذْكَرُ في مَعْرِضِ الحدودِ ينقسمُ: فربَّما يَتَأَتَّى ضَبْطُ آحادِ المحدود بصفةٍ واحدةٍ تشتركُ فيها جملةُ الآحادِ، نحو: تحديدِ العلم بالمعرفةِ والشيئيةِ بالوجود، وربَّما لا يَتَأَتَّى جمعُ[٢] آحادِ المحدود في صفةٍ واحدةٍ يشتركُ جميعُها فيها، ولو ذُكِرَ في حَدِّها صفةٌ جامعةٌ لبطلَ.

فإذا كان الأمرُ كذلك، وتَأَتَّى ضَبْطُ ما يُسْأَلُ عنه بذكر صفتين: تشتملُ إحداهما على قَبِيلٍ مِن المسؤول عنه، وتشتمل الثانية على قَبِيلٍ آخَرَ، فإذا لم يَتَأَتَّ إلَّا ذلك؛ فسبيلُ الجواب في مثل هذا أن يقالَ: المسؤولُ عنه مما لا يَصِحُّ تحديدُه؛ وأَمَارةُ بُطْلانِ الحَدِّ فيه تَعَذُّرُ جَمْعِ جميعِ (٩٣/ف) الآحاد في صفةٍ واحدةٍ، والذي نَبْغِي تحديدَه ينقسمُ: فمنه ما يَصِحُّ فيه الحدُّ، ومنه ما لا

(١) في الأصل: المتحيز. والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٥٦.

(٢) في الأصل: جميع. والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٥٦.

يَصِحُّ ذلك فيه، وذلك كانقسامِ الأحكامِ في قضيَّةِ العِلَلِ: فمنها ما يُعَلَّلُ، ومنها ما لا يُعَلَّلُ.

قال القاضي: ولو حُقِّقَ ذلك لزالَ فيه الخلافُ؛ فإن الذي يَحُدُّ بصفتين لو قيل له: أَتَدَّعِي اجتماعَ القبيلين في صفةٍ واحدةٍ؟ لَمَا ادَّعاهُ، ولو قيل لِمُطَالِبِه: أَتُنْكِرُ تَحَقُّقَ الانحصار عند ذكر الصفتين؟ لَمَا وَجَدَ سبيلًا إلىٰ إنكار ذلك.

والحَدُّ ليس بمُوجِبٍ فيُرَاعىٰ فيه التأثيرُ في الإيجاب، وإنما هو بيانٌ وكَشْفٌ، وهذا المعنىٰ يَتَحَقَّقُ في الصفتين تحقُّقَهُ في الصفة الواحدة؛ فآلَ الكلامُ إلىٰ مناقشةٍ في العبارة:

فصار صائرون إلىٰ أنَّ مِثْلَ ذلك يُسَمَّىٰ حَدًّا؛ مِن حيثُ كان حاصرًا، وهؤلاءِ معترفون بأن لا تأثيرَ لواحدةٍ مِن الصِّفتين؛ إذ ليس الحَدُّ مُوجِبًا.

وصار آخرون إلىٰ أنَّ مِثْلَ هذا لا يُسَمَّىٰ حَدًّا، وإنما هو تفصيلٌ للحكم والحدِّ.

هذا مُنْتَهىٰ كلام القاضي.

والذي يَمِيلُ إليه[1]: أنَّ مِثْلَ هذا يُسَمَّىٰ حَدًّا، والمقصدُ منه الكَشْفُ[2].

---

(١) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٥٧: والذي يميل إليه القاضي ويرضاه.

(٢) انظر فيما سبق: الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٤٢.

فَصْلٌ
في الأَدِلَّةِ وشَرائِطِها

قال القاضي ﷺ: الأدلةُ: هي التي يُتَوصَّلُ بصحيحِ النظرِ فيها إلىٰ العلم الكسبيِّ.

قال: والدليلُ بمعنىٰ الدلالةِ، وهي تنقسمُ إلىٰ العقليِّ والسَّمعي.

فأمَّا أقسامُ الأدلةِ العقلية فنقولُ: مِن أقسامها: اعتبارُ الغائبِ بالشاهد، ومَنْ رامَ ذلك مِن غير وجهٍ في الجمع كان مُبْطِلًا مُلْتَزِمًا مذهبَ الدَّهْرِيَّةِ ومذهبِ المُشَبِّهة:

فقالت الدَّهْرِيَّةُ: لا لَيْلَ إلا وقبله نهارٌ، ولا نهارَ إلا وقبله لَيْلٌ، ولا إنسانَ إلا مِن نُطْفَةٍ، ولا نَطْفَةَ إلا مِن إنسانٍ، ولا شيءَ إلا مُركَّبٌ مِن الطَّبائعِ الأربعِ أو مِن النُّور والظلمة.

وقالت **المُشَبِّهةُ**: لا فاعلَ إلا جسمٌ محدودٌ.

وقالت المعتزلةُ: لا مَرْئِيَّ إلا في جهةٍ أو بذي جهةٍ، ولا يُتَصَوَّرُ ثبوتُ صفات الحيِّ إلا لذي بِنْيَةٍ، ولا يُتَصَوَّرُ مِن الحكيم القَصْدُ إلىٰ فعلٍ إلا لِغَرَضٍ.

ومَنْ جَوَّزَ الرجوعَ إلىٰ مَحْضِ الشاهدِ مِن غيرِ جامعٍ؛ لَزِمَهُ مذهبُ أهل الدَّهْرِ، وقد أبطلنا قواعدَ مذاهبِ الدَّهْرية، وأوضحنا ذلك بما فيه مَقْنَعٌ.

ونزيدُه إيضاحًا فنقولُ: لم نَرَ اليومَ طبائعَ مُفْرَدةً غيرَ مركَّبة وغيرَ مختصَّةٍ بجواهر، ولم نَرَ جواهرَ بسائطَ خاليةً عن الصُّور، ولم نُشَاهِدْ نورًا خالِصًا ولا ظلامًا خالِصًا؛ فَيَجِبُ القضاءُ ببطلانِ ذلك غائبًا. ولم نَرَ حوادثَ متناهيةَ

الآحادِ، وهي لا تتناهى؛ فَيَجِبُ الحكمُ ببطلانِ ذلك في الأزل.

ومحصولُ كلامِ مَنْ يتمسَّكُ بمحْضِ الشاهد: يَرْجعُ إلى القول بأنَّ الذي لم أُشَاهِدْهُ ينبغي أن يكونَ كالذي أُشَاهِدُهُ.

وهذا تَحَكُّمٌ مَحْضٌ؛ فَلِمَ يَجِبُ أن يكونَ الغائبُ عن الحِسِّ كالمحسوس؟!

ثم قالَ أصحابُنا: الجوامعُ بين الشاهد والغائب أربعةٌ: العِلَّةُ، والشَّرْطُ، والحقيقةُ، والدليلُ.

فإذا ثَبَتَ الحكمُ معلولًا شاهدًا، يَجِبُ القضاءُ بأنَّ ما يُماثِلُ ذلك الحكمَ لا يَثْبُتُ إلا مُعَلَّلًا؛ لأن العِلَّةَ مُوجِبَةٌ، فلو لم تنعكس بَطَلَ إيجابُها؛ فَنَفْيُ التعليلِ عن الحكمِ غائبًا يتضمَّنُ نَفْيَهُ عن الحكمِ شاهدًا.

وأمَّا الجمعُ بطريق الشرط: فهو أن نقولَ: إذا ثبت كونُ حكمٍ مشروطًا شاهدًا، لَزِمَ القضاءُ بكونِ ذلك الحكم مشروطًا غائبًا، وإنما كان كذلك؛ لأن الشرطَ يُؤَثِّرُ في صِحَّةِ المشروط، ويستحيلُ ثبوتُ المشروطِ دون الشرط، ولو أثبتنا مِثْلَ المشروطِ حُكْمًا غيرَ مشروطٍ، لم يكن بكونِه غيرَ مشروطٍ أَوْلَى مما شاهدناه؛ فَنَفْيُ الشرطِ غائبًا يُفْضِي إلى نفيه شاهدًا.

والطريقةُ الثالثةُ في الجمعِ: سبيلُ الحقائقِ؛ فإن الحقيقةَ لا تختلفُ شاهدًا وغائبًا.

والطريقةُ الرابعةُ في الجمعِ: الدّلالةُ، فكلُّ ما دَلَّ على أمرٍ شاهدًا دَلَّ عليه غائبًا؛ لأنَّ الدلالةَ شرطُها الاطِّرادُ؛ لأنها تَدُلُّ لأنفسها، فلو ثبتت دلالةٌ غيرُ مُتَعلِّقةٍ بمدلولها غائبًا، لوجبَ خروجُ الدلالة عن كونِها دلالةً شاهدًا، وإذا

دَلَّ قبولُ الحوادثِ شاهدًا على استحالة التعرِّي عنها، وجبَ القضاءُ بذلك غائبًا.

قال الإمامُ: واعْلَمْ أنَّ هذه الطُّرُقَ مَأْخَذُها واحدٌ، وهو أن يقالَ: كلُّ حُكْمٍ ثبتَ ارتباطُه بشيءٍ شاهدًا، ولو لم يرتبط به غائبًا لأَدَّىٰ إلىٰ بطلان ما عُلِمَ شاهدًا؛ فَيَجِبُ عند ذلك الحكمُ على الغائب بما ثبتَ في الشاهد؛ محافظةً على المعلومِ شاهدًا، ومحاذرةً مِن القَدْحِ فيه.

وكلُّ ما لو قُدِّرَ نَفْيُه غائبًا لم يُنَافِ عِلْمًا شاهدًا ولم يقتضِ نَفْيَهُ؛ فلا يَجِبُ فيه الحكمُ بالشاهدِ على الغائبِ. وهذا كما أَنَّا إذا نفينا كونَ القديم سبحانه جسمًا، لم يَقْدَحْ ذلك في علمنا بأنَّ الفاعلَ مِنَّا جسمٌ؛ إذ لم يكن الفاعلُ مِنَّا جسمًا؛ مِن حيثُ كان فاعلًا؛ فهذا هو السِّرُّ في اعتبار الغائب بالشاهد[1].

ثم قال: والذي عندي: أنه إنْ قامَ دليلٌ على المطلوبِ في الغائب، فَذِكْرُ الشاهدِ لا معنىٰ له، وليس في المعقولِ قياسٌ أصلًا.

فهذا الذي قاله رضي الله عنه.

وقال الأصحابُ: المرادُ بالشاهدِ: ما عُرِفَ، وبالغائب: ما لم يُعْلَمْ، فإذا اعْتُبِرَ ما لم يُعْلَمْ بما عُلِمَ لِيُعْلِمَ؛ قيل: اعْتُبِرَ الغائبُ بالشاهدِ. فأمَّا أن يُرادَ بالشاهدِ الحاضرُ في مكانٍ، ويُرادُ بالغائب ما يَغِيبُ عنه بمكانٍ آخَرَ ـ فليس هذا مرادَ الأصوليين.

ومِمَّا أَلْحَقَهُ المُصَنِّفُ بحاشيةِ الكتابِ ـ وسَمَّاهُ: زيادةٌ في الكتاب[2] ـ

---

(١) انظر: الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٦٥.

(٢) هذه الزيادة المنتهيةُ عند قول الشارح: «والله سبحانه ليس بمظروف ولا له جثث»، مقحمة بين عبارات النص الطويل المنقول من كتاب الشامل لإمام الحرمين، ولم أجدها لا في=

أن قالَ: «حقيقةُ الجوهرِ شاهدًا كونُه حَجْمًا؛ فليكن في الغائبِ كذلك، وعند الفلاسفة: العقلُ والنفسُ والهَيُولَىٰ جواهرُ وليست بأجرامٍ، ولا بُدَّ مِن القولِ بأنَّها قائماتٌ بأنفسِها؛ وذلك يقتضِي اختصاصَ بعضِها عن بعضٍ بحدٍّ ونهايةٍ. وهم أنكروا ذلك، ثم جَوَّزُوا علىٰ النَّفْسِ الذَّهَابَ والمجيءَ والانتقالَ والأجزاءَ؛ فإنهم قالوا: في كلِّ واحدٍ مِن النفس والعقل واحدٌ كثيرٌ.

❊ **فإن قالوا:** إنْ لَزِمَ مِن القيامِ بالنفس النهايةُ، لَزِمَ مِثْلُ ذلك في العِلَّةِ الأولىٰ.

❊ **ونحن نُلْزِمُهم ذلك**، ونمنعُ تقديرَ اثنين بلا نهايةٍ، وتقديرُ موجودين قائمين بأنفسهما، يُوجِبُ اختصاصَ أحدِهما بوجودِه ونفيِه عن الآخر، وإنْ كان أحدُهما غيرَ قائمٍ بالنفس؛ فيلزمُ كونُه صفةً للآخَرِ.

❊ **وإن قالوا:** لا نُسَلِّمُ القيامَ بالنفس.

❊ **قلنا:** فيلزمُ قيامهمُا بالمحلِّ.

❊ **فإن قالوا:** أليسَ المعتزلةُ أثبتوا أعراضًا لا في محلٍّ؟

❊ **قلنا:** أَخْطَئُوا في ذلك، علىٰ أنهم لم يُجَوِّزُوا عليها البقاءَ، والعقلُ والنفسُ والمبدأُ باقياتٌ. وأما تقديرُ جواهرَ في العَدَمِ وجواهرَ هي الهَيُولَىٰ، فذلك تصويراتٌ وَهْمِيَّةٌ، والله أعلم.

= الشامل ولا في الإرشاد؛ ولذا فالأقرب أن المراد بالمصنف هنا هو الشارح نفسه أبو القاسم الأنصاري، وأن المراد بالكتاب كتاب شرح الإرشاد لأبي القاسم، ويبدو أن هذه الزيادة كتبها الشارح في هامش نسخته من شرح الإرشاد، وأضافها إلىٰ متن شرح الإرشاد أحد تلاميذه، والله أعلم بحقيقة الأمر. وسيرد التعبير بكلمة «المصنف» في الكتاب أيضًا، والمراد بها الشارح نفسه.

❁ **فإن قيل:** لو كانَ القيامُ بالنفسِ يقتضِي تناهيًا؛ فيلزمُ أن يكونَ الإلهُ متناهيًا.

❁ **قلنا:** عندنا إنما تختصُّ خاصيَّتُه التي بها يتميَّزُ عن غيره قيامَه بنفسِه، مِنْ غيرِ حدوثها به ولا ماهيةٍ ولا أَيْنِيَّةٍ ولا كيفيةٍ، وتقديرُ اثنين مِن هذا القبيل مستحيلٌ، وليس لهم على هذا كلامٌ.

❁ **وإن قالوا:** إن العقلَ والنفسَ والمبدأَ جواهرُ بسيطةٌ.

❁ **قلنا:** وَجَبَ أن يختصَّ بعضُ هذه الثلاثةِ بذاتِه عن غيره، وإلا فهو غيرُ معقول. ثم الموضعُ الذي أشاروا إليه وقالوا: «إنه المقتضى مِن الإنسان»، فذلك المحلُّ ظَرْفٌ للنفس والعقل، وذلك يقتضِي مظروفًا، والظَّرْفُ حَيْثٌ، واللهُ سبحانه ليس بمظروفٍ ولا له جُثَثٌ[1]» انتهى.

ومِنْ **أبوابِ الدلالةِ:** اقتضاءُ الجوازِ في الأمر الثابت الافتقارَ إلى مُقْتَضٍ فاعلٍ أو عِلَّةٍ.

ومِن **أقسامها:** الإتقانُ الدَّالُّ على العلم، والاختصاصُ الدَّالُّ على الإرادةِ، والحدوثُ[2] الدَّالُّ على القدرة.

ومِن **ضُروبِها:** انحصارُ الأقسامِ في شيءٍ عِلْمًا وذِكْرًا، فإذا بَطَلَ جميعُها في مَقْصدِ الدليل إلا واحدًا منها، وثَبَتَ قَطْعًا أنه لا بُدَّ مِن ثبوتِ أحدِ الأقسام؛ فَيُعْلَمُ تَعَيُّنُ ما لم يُبْطَلْ[3].

قال الإمامُ: وعند معظمِ أَئِمَّتنا: السَّبْرُ والتقسيمُ مِن الأدلة.

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: حيث.

(٢) في الأصل: «للحدوث» من دون واو. والتصحيح من الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٦٦.

(٣) انظر: الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٦٥.

قال بعضُهم[١]: التقسيمُ يتنوَّعُ: فمنه ما يَسْتَنِدُ إلىٰ نَفْيٍ وإثباتٍ، ومنه ما لا يَسْتَنِدُ إليهما، فالمُسْتَنِدُ إليهما ـ لا مزيدَ عليه[٢] ـ يُفِيدُ العلمَ اضطرارًا، وما لا يَسْتَنِدُ إلىٰ ذلك لا يقتضِي عِلْمًا بالتعيين؛ فإن التقسيمَ الذي لا يَسْتَنِدُ إلىٰ النفي والإثبات لا يُعْلَمُ الانحصارُ فيه على القَطْعِ؛ إذ مِن الممكنِ أن يكونَ السَّابِرُ قد أَغْفَلَ قسمًا هو الصحيحُ، دون ما ذكره مِن الأقسام، فما يُدْرِيهِ أنه ضَبَطَ جملةَ الأقسام.

وهذا ما كان يختاره الإمامُ[٣].

وقال قائلون مِن المعتزلةِ وغيرِهم مِن الأصوليين: الدليلُ علىٰ انتفاءِ المَسْئُولِ عنه عَدَمُ الدليلِ علىٰ إثباته؛ إذ لو ثَبَتَ لَعُلِمَ ضرورةً أو دلالةً. (٩٤/ف)

فيقالُ لهم: لِمَ جعلتُم عَدَمَ الدليلِ على الإثبات دليلًا علىٰ النفي؟ ولِمَ جعلتُم عدمَ عِلْمِكم عِلْمًا بالعدم[٤]؟ وبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يَقْلِبُ عليكم مرامَكم، ويجعلُ عدمَ الدليل علىٰ النفي دليلًا علىٰ الإثبات، وليس أحدُ القائِلَيْنِ أسعدَ حالًا مِن الثاني؟

ثم قالَ الإمامُ: ما يَصْلُحُ للاعتمادِ في دَفْعِ السؤال يَرْجِعُ إلىٰ ثلاثةِ أوجهٍ، ذكرَها القاضي مُفَرَّقةً في كتبه:

---

(١) في الغنية للشارح ١/٥٢٠: قال الإمام. وانظر: الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٦٧.

(٢) في الغنية للشارح ١/٥٢٠: من غير مزيد.

(٣) زاد الشارح في الغنية ١/٥٢١: «فأما الأصحابُ فإنهم يقولون: إذا علمنا انحصار الأقسام قطعًا فإنه يفيد علمًا، بيانه: إذا علمنا أن زيدًا في الدار، ثم لم نره فيها، وليس للدار إلا ثلاثة أبواب، وعلمنا أنه لم يخرج من البابين، تعين خروجه من الثالث». ثم قال الشارح: «والشيخ الإمام لا ينكر ما قاله الأصحاب إذا عُلم الانحصار».

(٤) في الأصل: ولم جعلتم عدم علمكم علم علمكم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٢١.

* **أحدُها**: أن التقسيمَ يَرْجِعُ إلى ضَبْطٍ لا بُدَّ منه، وهو أَنَّا إذا فَرَضْنَا الكلامَ في كونِ العالِمِ عالِمًا، فلا يخلو: إِمَّا أن يثبتَ الحكمُ لمعنًى على الجملة، وإِمَّا أن يثبتَ لا لمعنًى، فأمَّا ثبوتُه لا لِمُقْتَضٍ فمستحيلٌ، كما رَسَمْنَاهُ في إثبات الأعراض، وإنْ ثبتَ لِمُقْتَضٍ فذلك المقتضِي: نفسُه أو زائدٌ عليه، وهذا مضبوطٌ.

وإنْ بَطَلَ كونُ النفسِ مُقْتَضِيًا؛ فيجبُ كونُ المقتضِي زائدًا على النفس، والزائدُ عليه: نفيٌ أو إثباتٌ، والإثباتُ: مماثلٌ له أو مخالفٌ، والمخالفُ: معنًى قائمٌ به أو فاعلٌ مختارٌ، وقد أوضحنا بطلانَ ثبوتِ الحكم بالفاعل مِن غيرِ تقديرِ معنًى؛ فلم يَبْقَ إلا المصيرُ إلى إثباتِ معنًى قائمٍ به يُوجِبُ كونَه عالِمًا.

* **فإن قيل**: إنْ ثبتَ بما ذكرتُموه معنًى على الجملة هو عِلَّةٌ في الحكم، لم يَسْقُط الطَّلَبُ بنفسه، وللسائلِ أن يقولَ: لِمَ قلتُم: إنَّ عِلَّةَ كونِه عَالِمًا العلمُ دون معنًى آخَرَ؟

* **قلنا**: الوجهُ في ذلك أن نقولَ: إنْ عَلِمْنَا حكمًا وأَحَطْنَا بقضيَّتِه؛ فنعلمُ أنَّ مُوجِبَهُ يُشَارِكُه في تلك القضية على الجملة، فإذا كانَ كونُ العالِمِ عالِمًا إحاطةً، اسْتَيْقَنَّا أن الأكوانَ والقدرةَ واللَّوْنَ لا تُوجِبُهُ؛ مِن حيثُ ليس لها قضيةُ الإحاطةِ.

فإنْ قَدَّرَ السائلُ معنًى مجهولًا ـ والكلامُ في كونِ العالِمِ عالِمًا ـ قيل له: إنْ كان ذلك المعنى في حكم الإحاطة فهو العلمُ، وإن لم يكن [في][1] حكمِ الإحاطةِ، فلا يُوجِبُ كونَ العالِمِ عالِمًا، كما لا يُوجِبُ القدرةَ واللونَ وغيرَهما مما عدا العلم.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

فهذه طريقةٌ سديدةٌ مُسْتمِرَّةٌ على الامتحانِ.

* **والطريقةُ الثانيةُ**: لو كان المُوجِبُ لكونِ العالِمِ عالِمًا غيرَ العلم، لثبتَ الحكمُ دون العلم، ولثبتَ العلمُ دون الحكم؛ وهذا يُؤدِّي إلىٰ رَفْعِ الحقائق.

* **ولا يَبْقَىٰ هاهنا للسائلِ مُضْطَرَبٌ** إلَّا أن يُقَدِّرَ العلمَ شرطًا في الذي قَدَّرَهُ مُوجِبًا؛ فيقولُ: المُوجِبُ للحكمِ معنًىٰ غيرَ العلم، ولكنَّه مشروطٌ ثبوتُه بثبوتِ العلمِ.

* **قلنا**: فهو المعنىٰ المجهولُ علىٰ زَعْمِ الخَصْمِ؛ وهذا يُؤَدِّي إلىٰ رَفْعِ الحقائق.

علىٰ أنه: لا معنىٰ يُقَدِّرُه الخصمُ مُوجِبًا للحكم غيرَ العلم، إلَّا ويجوزُ مِنَّا أن نُقَدِّرَ ذلك المعنىٰ شَرْطًا لِمُوجِبٍ آخَرَ غيرَ ما قَدَّرَهُ الخصمُ؛ فيتسلسلُ، وقد أوضحنا في كتابِ العِلَلِ: أنَّ إيجابَ المُوجِبِ لا يَتوقَّفُ علىٰ شرطٍ.

* **والطريقةُ الثالثةُ**: وهي التي يُحِيلُها المعتزلةُ ولم يُحِيطُوا بحقيقتِها عِلْمًا، وذلك أَنَّا نقولُ: إذا ادَّعىٰ المُدَّعِي صفةً لم تُعْلَمْ اضطرارًا ولا نَظَرًا، فسبيلُ تقديرِها كسبيلِ تقدير أخرىٰ، ثم لا يَنْضَبِطُ القولُ في مَبَالِغِهَا، ويُعْلَمُ قَطْعًا أن ليس بعضُها أَوْلَىٰ مِن سائرها، وجميعُها ـ نَعْنِي: الصفاتِ التي قَدَّرَها السائلُ ـ في الاستغناءِ عنها وعدمِ الدليل عليها بمثابةٍ واحدةٍ، وقد عُلِمَ قَطْعًا بطلانُ التسلسل في مَبَالِغَ لا تُحْصَىٰ؛ فَبَطَلَ بِمِثْلِ ذلك تقديرُ واحدةٍ منها.

وقد يقولُ معظمُ المتكلِّمين والقاضي ﵀ **منهم**: «إنَّ العدمَ قد يكونُ دليلًا»، ويَعُدُّونَ هذا الذي نحن فيه مِن ذلك.

قال الإمامُ: وهذه الطريقةُ وإنْ أَمْكَنَ تقديرُها، فالسابقتانِ أَمْثَلُ منها؛ إذ

يبقى للسائل ضَرْبٌ مِن المِحَال في الطريقة الأخيرة؛ وذلك أَنَّهُ لو قال: ما يُؤَمِّنُكم أنكم ذَهَلْتُم عن صفةٍ وعن الدليلِ عليها؟! فلا ينفصلُ المَقْصدُ إلا بالاستظهار بالطريقتين السابقتين(١).

قال أصحابُنا: وبهذه الطريقةِ عَلِمْنَا أن ليسَ للجوهر صفةٌ إلَّا ما عرفناه، ونَحْوُ ذلك مِن هذا القبيل.

فَصْلٌ

اختلفَ أصحابُنا في أَنَّ العَدَمَ هل يكونُ دلالةً أم لا؟

فَمَنْ جَوَّزَ ذلك فإنه قال: عدمُ المعارضةِ دلالةٌ على صحةِ المعجزةِ، وعدمُ كلِّ مُعَارِضٍ لكلِّ دليلٍ دليلٌ على صحةِ ذلك الدليلِ في العقل والشرع، وعدمُ المُخَصِّصِ دليلٌ على وجوبِ تعميمِ اللَّفْظِ العام(٢).

ومنهم مَنْ قال: العدمُ لا يَصِحُّ أنْ يكون دلالةً؛ إذ الدلالةُ لا بُدَّ لها مِن تَعَلُّقٍ بمدلول، والعدمُ لا تَعَلُّقَ له بحالٍ. وأيضًا: فإنَّ كونَه مدلولًا إثباتٌ؛ فلا يجوزُ أن يتعلَّقَ بالنَّفي. وأما عدمُ المعارضةِ للمعجزة فليس هو دلالةً، لكنَّ نَفْسَ المعجزةِ دَلَّتْ على الصِّدْقِ، وكذلك عدمُ المُخَصِّصِ ليس يَدُلُّ ولكنَّ عمومَ اللفظ بظاهره يَدُلُّ، وكذلك النَّصُّ على الشريعةِ يَدُلُّ على استمرارها بشرطِ أن لا يَرِدَ ناسخٌ، فأمَّا أن يكونَ عدمُ ورودِ النَّاسخِ دليلًا على استمرار الشَّريعةِ فلا.

قال الإمامُ: وفي المسألةِ احتمالٌ.

---

(١) انظر: الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٦٨.

(٢) زاد الشارح في الغنية ١/٥٢٢: وميلُ القاضي إلى هذا.

قال القاضي: ثُمَّ اعلم أنَّ الدليلَ[١]: إمَّا أن يكونَ إثباتًا وإمَّا أن يكونَ نفيًا، ثم الإثباتُ قد يَدُلُّ على الإثباتِ وقد يَدُلُّ على الانتفاء، وكذلك النَّفْيُ قد يَدُلُّ على انتفاءٍ مرةً وعلى إثباتٍ أُخْرىٰ؛ فإذا دَلَّ إثباتٌ على إثباتٍ عقلًا، فالمرادُ بذلك استحالةُ انتفاءِ المدلول مع ثبوتِ الدَّليل، وهذا كدليلِ الحدوث على المُحْدِثِ، وإذا دَلَّ إثباتٌ على نَفْيٍ عقلًا، فالمعنيُّ بذلك: استحالةُ تقديرِ الثبوتِ فيما اقتضى الدليلُ نَفْيَهُ، وهذا كدلالة استحالة التَّعَرِّي عن الحوادث على انتفاء القِدَم[٢] أو كدلالةِ السَّواد على انتفاءِ أضداده، وهكذا السبيلُ فيما يكونُ نَفْيًا مِن الأدلةِ.

فَصْلٌ

الدلالةُ شرطُ صحتِها: الاطِّرادُ، وليس مِن شرطِ صحتِها: الانعكاسُ، بخلاف العِلَلِ؛ وذلك أنَّ العِلَّةَ مُوجِبَةٌ، ففي عدمِ انعكاسِها إبطالُ الإيجابِ، والدَّليلُ هو الكاشفُ؛ فلا يَجِبُ انعكاسُه. ولا استبعادَ في أنْ يَثْبُتَ شيءٌ مِن غيرِ انتصابِ دليلٍ عليه[٣]؛ فالحدوثُ يَدُلُّ على المُحْدِثِ، وعدمُه لا يَدُلُّ على عدمِه، والإتقانُ يَدُلُّ على العلم، وعدمُ الإتقانِ لا يَدُلُّ على عدمِ العلم.

---

(١) سياق إيراد الكلام في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٦٩ يقضي بنسبة هذا الكلام إلى إمام الحرمين الجويني لا إلى القاضي الباقلاني، وقد استفتح الجويني هذا الكلام بقوله: ولو أردنا ضبط جميع المسالك في الأدلة العقلية لطال علينا تتبعها، ولكن الجامع لجميع الأدلة العقلية أن يقال: الدليل...

(٢) في الشامل للجويني (طبعة طهران) ص٦٩: «العدم». وقد ذكر محقق الشامل أن هذه الكلمة يمكن أن تقرأ: «القدم»، وهي كذلك في الأصل، تحتمل كلا القراءتين، وقد قرأها ناسخا (س) و(ع): «العدم»، ولكن المعنى لا يصح إلا بما أثبته.

(٣) عبارة الجويني في الشامل (طبعة طهران) ص٧٠ هكذا: والذي يحقق ذلك: أن الدليل ليس يقتضي المدلول إيجابًا؛ فيعد مؤثرًا في إثباته، ولا استبعاد في أن يثبت شيء من غير انتصاب دليل عليه، وليس كذلك العلة.

والذي يَدُلُّ على ما قلناه: أنَّ الحدوثَ ليس مِن شَرْطِ دلالتِه على مدلولِه: تقديرُ دليلِ آخَرَ متعلِّقٍ بمدلولٍ آخر، ولو قلنا: «إذا دَلَّ وجودٌ على وجودٍ دَلَّ عدمُه على عدمِه» كُنَّا قَدَّرْنَا العَدَمَ دليلًا، وليس مِن شَرْطِ تقديرِ دليلٍ: تقديرُ دليلٍ آخر مُتَعَلِّقٍ بنقيض الأول؛ يُحَقِّقُ ما قلناه: أنَّه يجوزُ أنْ يَدُلَّ على المدلولِ الواحدِ أدلةٌ مختلفةٌ، إذا قُدِّرَ انتفاءُ بعضِها استقلَّ بقيةُ الأدلةِ بالدلالةِ على المدلول، فلو قَدَّرْنا عدمَ الدليل ـ الذي فَرَضْنَا عدمَه ـ دَالًّا على انتفاء المدلول، لَلَزِمَ انتفاؤُه لعدمِ بعضِ الأدلَّةِ وثبوتُه لثبوتِ سائرها.

فَصْلٌ

إذا قامَ دليلٌ على تعليلِ حكمٍ مِن الأحكام وقُضِيَ بكونِه مُعَلَّلًا؛ فمهما يُقَدَّرْ حكمٌ مُسَاوٍ للحكم الذي ثَبَتَ تعليلُه، في الوجه الذي اقتضى الحكمُ التعليلَ ـ فَيَجِب القضاءُ بتعليلِ الحكمِ غائبًا، وإن لم يَقُمْ عليه مِن الدلالة مِثْلُ ما قام على الحكم شاهدًا.

مثاله: أنه إذا قامَ الدليلُ على أنَّ كونَ العالِمِ مِنَّا عالِمًا مُعَلَّلٌ بالعلم، وكان الدليلُ المُفْضِي إلى التعليل جوازَ ثبوتِ هذا الحكم وجوازَ انتفائه، مع بطلانِ سائر وجوه الاقتضاء عدا العِلَّةِ؛ فإذا تقرَّرَ ذلك قلنا: إذا اتَّصَفَ الباري سبحانه بكونِه عالِمًا، وَجَبَ صدورُ هذا الحكم عن المُوجِبِ؛ طَرْدًا للعِلَّةِ الثَّابتةِ شاهدًا.

❊ **وأَنْكَرتِ المعتزلةُ ذلك**، وقالوا: إذا كان الدَّالُّ على ثبوت العِلَّةِ للحكمِ شاهدًا جوازَ الحكم، وهذا الدَّليلُ ليس يتحقَّقُ في كونِ الباري تعالى عالِمًا؛ فإنَّ هذا الحكم واجبٌ له ـ فلم يَتَقَرَّرْ في حُكْمِه الدليلُ المتقرِّرُ في حكمنا.

❊ **قلنا لهم**: ما المانعُ مِن ثبوتِ التعليل شاهدًا بدليلٍ، وثبوتِه بدليلٍ آخر

غائبًا[1]، سِيَّما وقد اعترفتُم بتبايُنِ الحُكْمَيْنِ؟ فما المانِع مِن ثبوتهما بدليلين لولا الغفلةُ والذهولُ؟!

فنقولُ[2]: الدَّليلُ على ثبوتِ التَّعليلِ شاهدًا: ما ذكرتُم، والدليلُ عليه غائبًا: اطِّرادُ العِلَّةِ وانعكاسُها؛ والذي يُحَقِّقُ ذلك: اتفاقُ العقلاء قاطبةً على أنَّ الدليلَ لا ينعكسُ؛ فسبيلُ التحقيقِ فيه أن يقال: إذا دَلَّ الدليلُ على ثبوتِ العِلَّة؛ فَتَثْبُتُ بمقتضى الدليلِ العِلَّةُ، ثم يَثْبُتُ مِن مُقْتَضَى العِلَّةِ وجوبُ الانعكاس.

وقد ذَكَرَ الأستاذُ أبو إسحاقَ أمثلةً في «الجامع» لهذا؛ منها: أنْ قال: إنَّما يُعْرَفُ كونُ الواحدِ مِنَّا فاعلًا بوقوعِ الفعلِ في محلِّ قدرتِه، ثم لا يَجِبُ طَرْدُ ذلك (٩٥/ف) غائبًا؛ حتى يقال: «فِعْلُ القديمِ يقومُ بذاته»، ولكنْ قال أهلُ التحصيلِ: لا يَبْعُدُ أنْ يَثْبُتَ كونُ الواحدِ مِنَّا فاعلًا بوجهٍ ويَثْبُتَ كونُ القديم فاعلًا بوجهٍ آخر.

وكذلك إنَّما يُعْلَمُ كونُ الواحدِ مِنَّا مُحَرِّكًا لغيره ـ على القولِ بالتَّوَلُّدِ ـ إذا فَعَلَ في نفسِه حركةً أو اعتمادًا، ثم يُعْلَمُ كونُ الباري سبحانه مُحَرِّكًا للأجسام مِنْ غيرِ قيامِ حادثٍ بذاته.

وكذلك على أصولِ المعتزلة: المُتَكَلِّمُ مَنْ فَعَلَ الكلامَ، ثم شُرِطَ في الشاهد ثبوتُ البِنْيَةِ والمخارجِ وتَقَطُّعِه على أجزاء الهواء، ويَثْبُتُ كونُ الباري سبحانه متكلِّمًا مِن غيرِ الوجهِ الدَّالِّ على الشاهد.

---

(١) في الأصل: شاهدًا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٢٣.
(٢) كذا في الأصل، وفي الشامل للجويني (**طبعة طهران**) ص٧٣: ثم نقول.

القَوْلُ في إقامةِ الدَّليلِ على أنَّ اللهَ سبحانه حَيٌّ قادرٌ عَالِمٌ وله حياةٌ وقدرةٌ وعِلْمٌ

قد حَكَيْنَا مذاهبَ المعتزلة في ذلك، وقد اختلفوا على ثلاثة مذاهب:

فقال الجُبَّائِيُّ: إنه سبحانه حَيٌّ عالِمٌ قادرٌ لنفسِه.

وقال مرةً: إنه حَيٌّ قادرٌ عالِمٌ بنفسِه.

وذَهَبَ بعضُ أصحابِه إلى أنه حَيٌّ قادرٌ عالِمٌ لا لنفسِه ولا لمعنًى[1].

قالَ الإمامُ: وهذا الخلافُ يَئُولُ إلى العِبَارة، ومذاهبُ جميعِهم: إثباتُ الأحكامِ مع نَفْيِ العِلَلِ ونَفْيِ التعليلِ بالذات.

وقال ابنُ الجُبَّائِيِّ: هذه الأحكامُ ثابتةٌ للهِ تعالى لِحَالٍ هو في نفسِه عليها، وهي أَخَصُّ أوصافه، وهي تُوجِبُ كَوْنَهُ حَيًّا قادرًا عَالِمًا.

وذَهَبَ أبو الهُذَيْلِ إلى أنَّه سبحانه عالِمٌ بعلمٍ هو نفسُه، قادرٌ بقدرةٍ هي نفسُه، حَيٌّ بحياةٍ هي نفسُه. ثم قال: العلمُ نفسُه ونفسُه ليس بعلمٍ، والقدرةُ نفسُه ونفسُه ليس بقدرةٍ، وكذلك الحياةُ.

قال الإمامُ: ونحن الآنَ نُقِيمُ على الخصومِ ثلاثةَ أَضْرُبٍ مِن الكلامِ، يُفْضِي كلُّ واحدٍ منها إلى القَطْعِ.

---

(١) في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٦٢): وقال بعض أصحابه: هو عالم لا لنفسه ولا بنفسه.

* **أَمَّا الطريقةُ الأُولىٰ فنقولُ:** قد سَلَّمتُم لنا معاشرَ المعتزلةِ: أنَّ كونَ العالِمِ عالِمًا حكمٌ ثابتٌ للذَّاتِ، كما أنَّ كونَ المريدِ مريدًا حكمٌ ثابتٌ للذَّات، ثم مَنَعْتُمْ كونَ الباري تعالىٰ مريدًا لنفسه، وكلُّ ما صَدَّكُم عن ذلك في كونِه مريدًا فهو مُتَقرِّرٌ في كونِه عالِمًا.

ويَتَّضِحُ الجَمْعُ بالسَّبْرِ والتقسيمِ فنقولُ: امتناعُ كونِ الباري تعالىٰ مريدًا لنفسه لا يخلو: إِمَّا أنْ يَسْتَنِدَ إلىٰ وجوبِ تعليلِ هذا الحكم [غائبًا] [١] كما ثبتَ تعليلُه شاهدًا؛ فإنْ كانَ الأمرُ كذلك؛ فَيَجِبُ مِن مضمونِه تعليلُ كونِه سبحانه عالِمًا؛ طَرْدًا للعِلَّةِ المُقَدَّرةِ شاهدًا، وإنْ كان ما ذكروه في حكم الإرادة يستندُ إلىٰ ما هَذَوا به: مِن أنه لو كان مريدًا لنفسه لكان مريدًا لكلِّ مرادٍ؛ فقد أَوْضَحْنَا بُطْلانَ ذلك عليهم عند كلامِنا في أحكام الإرادة.

وإذا بَطَلَ مُعَوَّلُهم في مَنْعِ كونِ الباري سبحانه مريدًا لنفسه؛ فلا يبقىٰ بَعْدَهُ إلا ما ذكرناه، وليس يجري كونُ المريد مريدًا مَجْرَىٰ كونِ الفاعلِ فاعلًا؛ فإنَّ للمريدِ بكونِه مريدًا حكمًا وحالًا علىٰ التَّحقيقِ، وليسَ للفاعلِ بكونِه فاعلًا حالٌ.

فهذه طريقةٌ قاطعةٌ فيما نَلْتَمِسُهُ [٢].

ونزيدُها إيضاحًا فنقولُ: اقتضاءُ الوصفِ للصِّفةِ كاقتضاءِ الصفةِ للوصف، فَمَنْ تَثْبُتُ له هذه الصفاتُ وَجَبَ وَصْفُهُ بها، أَعْنِي: الحياةَ والقدرةَ والعلمَ، وكذلك إذا وَجَبَ وصفُه بها وَجَبَ إثباتُ الصفةِ له، ألا ترىٰ أَنَّ مَنْ ثبتت له الإرادةُ وَجَبَ كونُه مريدًا بها، ومَنْ ثبت له الكلامُ وَجَبَ كونُه مُتكلِّمًا به؛ فكذلك إذا كان مريدًا ومتكلِّمًا وَجَبَ له الإرادةُ والكلامُ، فكما أَنَّ معنىٰ

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص٨٨.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص٨٧.

كونِه مريدًا إثباتُ الإرادة؛ كذلك معنىٰ كونِه عالِمًا إثباتُ العلم.

هذا بيانُ ما ذكره الإمامُ في هذه الطريقةِ.

* **الطريقةُ الثانيةُ:** أنْ نقولَ: قد ثَبَتَ أنَّ كونَ العالِمِ عالِمًا شاهدًا مُعَلَّلٌ بالعلم، والعِلَّةُ العقليةُ مع معلولها يتلازمان، ولا يجوزُ تقديرُ أحدِهما دون الثاني، فلو جازَ تقديرُ كونِ العالِمِ عالِمًا دون العلم، لجازَ تقديرُ العِلْمِ مِن غيرِ أن يَتَّصِفَ محلُّهُ بكونِه عالِمًا، ولا معنىٰ لإيجابِ العلمِ حُكْمَهُ إلا أَنَّهُ يُلازِمُهُ، وأَنَّهُ لا يُثْبِتُهُ إثباتَ القدرةِ مقدورَها، ولو جازَ ثبوتُ الحكمِ دون العِلَّةِ لوجوبِه لجازَ وجودُ العِلَّةِ دون حُكْمِها لوجوبها.

والعبارةُ المتداولةُ عند الأُصولِيِّين في تسميةِ العِلْمِ: «مُقْتَضِيًا، مُوجِبًا، عِلَّةً» ـ موضوعةٌ للتفاهمِ والمَيْزِ بين بابٍ وبابٍ، وإذا ثَبَتَ ذلك شاهدًا وَجَبَ القضاءُ به غائبًا[١].

قلتُ: وهذه الطريقةُ يَرْجِعُ معناها إلىٰ الطريقةِ الأُولىٰ، إلا أَنَّ الطريقةَ الأولىٰ مضمونُها التَّمَسُّكُ بمناقضةِ الخَصْمِ في الإرادةِ والكلامِ؛ فاسْتَشْهَدْنَا بذلك وسَوَّيْنَا بين الحكمين.

* **فإنْ قالُوا:** كونُ القديمِ سبحانه عالِمًا واجبٌ، وكونُ العالِمِ مِنَّا عالِمًا جائزٌ؛ فاستبانَ اختلافُ الحكمين، وإذا ثَبَتَ حُكْمٌ مُعَلَّلٌ بعِلَّةٍ فإنما يلزمُ تعليلُ مِثْلِ ذلك الحكمِ بالعِلَّةِ طَرْدًا.

* **قلنا:** قَدَّمْنَا ما يُبْطِلُ ذلك في النَّفْيِ والإثباتِ، والذي نَزِيدُهُ هاهنا أن نقولَ: لو كانَ اقتضاءُ كونِ العالِمِ عالِمًا شاهدًا عِلْمًا؛ مِن حيثُ كانَ جائزًا،

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٨٩.

لَلَزِمَ تعليلُ كلِّ جائزٍ ولَوَجَبَ تعليلُ الحادثِ لجوازه، ولو كانَ جوازُ كونِه عالِمًا يقتضي عِلْمًا، لكانَ الشَّاكُّ ذا عِلْمٍ لجوازِ كونِه عالِمًا. ثم هذا يُفْضِي إلىٰ اجتماعِ العلم والجهل؛ مِن حيثُ جازَ ثبوتُ حكميهما علىٰ البدل.

❊ قالوا: لا يجوزُ تقديرُ الشَّاكِّ عالِمًا في حالِ شَكِّهِ، ولا يَتَحَقَّقُ الجوازُ علىٰ هذا الوجه.

❊ قلنا: قد نَطَقْتُم بما يُبْطِلُ مُعَوَّلَكم؛ فإنَّ ذلك لو كان سديدًا لوجبَ أَنْ يقالَ: إذا ثَبَتَ كونُ العالِمِ عالِمًا، فلا يَصِحُّ الحكمُ بجوازه مع ثبوته؛ فإنه كما يمتنعُ تقديرُ العلم مع الشكِّ، فكذلك [يمتنعُ][1] تقديرُ انتفاءِ حكمِ العلم مع ثبوته؛ فاقْضُوا بأن حُكْمَ العلمِ إذا ثَبَتَ واجبٌ، وامتنعوا مِن تعليلِه؛ جَرْيًا علىٰ أصلكم في مَنْعِ تعليلِ الواجبِ.

❊ فإنْ قالُوا: إنَّما نُعَلِّلُ كونَ العالِمِ عالِمًا شاهدًا؛ لثبوتِ ما كانَ جائزًا.

❊ قلنا: باطلٌ بالتحيُّزِ وقيامِ العَرَضِ بالمحلِّ؛ فإنه قد كانَ جائزًا قبل الوقوع، ومع ذلك لا يُعَلَّلُ عندكم.

❊ فإنْ قالُوا: إنما نُعَلِّلُ كَوْنَ العالِمِ عالِمًا؛ لثبوتِ ما جازَ ثبوتُه وجازَ انتفاؤُه.

❊ قلنا: الصفاتُ التابعةُ التي قَضَيْتُم بوجوبِها لدىٰ الحدوثِ هكذا حكمُها عندنا؛ فإنَّهُ يجوزُ انتفاؤُها إذا انتفىٰ الحدوثُ؛ فلا معنىٰ لوجوبِها ويلزمُكم تعليلُها، ولو قيل: «الحدوثُ واجبٌ لدىٰ هذه الصفاتِ» لم يكن بعيدًا.

ثُمَّ نقولُ: هَلَّا قلتُم باستقلالِ الواجب من الأحكام دون الشَّرْطِ، كما

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٢٦.

حكمتُم باستقلالها دون العِلَّةِ! وهذا مما لا جوابَ عنه.

❊ **فإن قيل**: أَلَسْتُم تحكمون بمخالفةِ العلمِ الحادثِ العلمَ القديمَ، وإذا اختلفَ العِلْمَانِ ثَبتَ لحكميهما قضيةُ الاختلاف؛ فكأنَّكم قلتُم: إذا عُلِّلَ حكمٌ بعِلَّةٍ وَجَبَ أن يُعَلَّلَ حكمٌ يُخَالِفُهُ بعِلَّةٍ تُخَالِفُ عِلَّتَهُ؟!

❊ **وقد سَبَقَ الجوابُ** عن هذا في مواضع، وبَيَّنَّا: أنَّ الوَجْهَ الذي اقتضى العلمُ حكمَه لا اختلافَ فيه شاهدًا وغائبًا، وإنَّ العلمَ الحادثَ وإنْ خَالَفَ العلمَ القديمَ في الحدوث والعَرَضِيَّةِ واتِّحَادِ المُتَعَلَّقِ، فالعلمُ بهذه الوجوه لا يُوجِبُ كونَ العالِمِ عالِمًا، وإنما يُوجِبُه[1] مِنْ حيثُ كان عِلْمًا، وذلك ثابتٌ شاهدًا وغائبًا. ثم ما أَلْزَمُونا مِن تَبايُنِ الحكمين في حكم العِلَّةِ، يلزمُهم مِن تباينهما في حكم الشَّرْطِ، وهذا لا مَخْلَصَ عنه.

❊ **فإن قالوا**: أنتم قد ناقضتُم العِلَّةَ في بعضِ أبوابِ الصِّفاتِ؛ حيثُ قلتُم: «الباقي باقٍ ببقاءٍ يزيدُ عليه»، ثم حكمتُم بأنَّ عِلْمَ اللهِ تعالىٰ وجملةَ صفاتِه باقياتٌ مِن غيرِ بقاءٍ يزيدُ عليها!

❊ **قلنا**: إنْ قلنا: «إنَّ الباقيَ باقٍ لنفسه»، كما اختاره القاضي؛ فقد اندفعَ السؤالُ، وإنْ سَلَكْنَا طريقةَ شيخِنا أبي الحسن، وقلنا: «الباقي مُعَلَّلٌ ببقاءٍ يزيدُ عليه»؛ فنقولُ: صفاتُ اللهِ تعالىٰ باقياتٌ ببقاءِ الإله سبحانه، غيرَ أنه ليس مِن شرطِ البقاء قيامُه بالباقي؛ فإنَّ البقاءَ لا ضِدَّ له، ثم بقاءُ الإلهِ تعالىٰ بقاءٌ له ولصفاتِه، وهو أيضًا باقٍ ببقاءٍ هو نفسُه؛ لأنَّ نفسَه بقاءٌ، وهذا كالعِلْمِ فإنه يَتَعَلَّقُ بالمعلومِ الذي هو غيرُه، ويَتَعَلَّقُ أيضًا بنفسِه؛ لأنَّ نفسَه عِلْمٌ (٩٦/ف).

❊ **قال الإمامُ**: أَمَّا الطَّرِيقةُ الثالثةُ ـ وهي عُمْدَةُ شيخِنا أبي الحسن ـ أنْ

---

(١) في الأصل: يوجب. والتصحيح من الغنية للشارح ٥٢٦/١.

نقولَ: المُتَعَلِّقُ بالمعلوم عِلْمٌ، فإذا زعمتُم: «أنَّ الباريَ تعالىٰ عالِمٌ بالمعلوم»، والمعلومُ في حَقِّهِ مُحَاطٌ به؛ فلا يتقرَّرُ معلومٌ محاطٌ به لا يتعلَّقُ به متعلِّقٌ، ثم المتعلِّقُ بالمعلوم المحاطِ به يستحيلُ أنْ يكونَ خارجًا عن قَبِيلِ العلومِ، ولا معنىٰ لتعلُّقِ العلمِ بالمعلومِ إلا كونُ المعلوم محاطًا به.

وهذا آكَدُ علىٰ أصول المعتزلة؛ فإنَّهم قالوا: «تعلُّقُ العِلْمَيْنِ بالمعلومِ الواحدِ يُوجِبُ تماثلَهما»، وبنوا علىٰ ذلك مماثلةَ العلمِ القديمِ ـ لو ثَبَتَ ـ العلمَ الحادثَ. وهذا قاطعٌ إذا تأمَّلتَهُ[1].

قلتُ: وكما أنَّ كونَ العالِمِ عالِمًا في حكمِ المحيطِ؛ وَجَبَ أن يكونَ المُوجِبُ لكونِهِ عالِمًا في معنىٰ الإحاطةِ.

❊ **فإن قالوا:** بِمَ تُنْكِرونَ علىٰ مَنْ يقولُ: معلومُ الله تعالىٰ إنَّما يَثْبُتُ مُتَعَلَّقًا؛ لكونِه عالِمًا لا للعلمِ؟

❊ **قلنا:** قد أَوْضَحْنَا: أنَّ المعلومَ في حَقِّهِ مُحَاطٌ به بمثابةِ المعلوم في حَقِّنا، ويستحيل أن يكونَ المتعلِّقُ بالمعلوم الذي لأجله كان معلومًا خارجًا عن قبيل العلوم وعن حقيقةِ الإحاطة، وقد قال أبو الهذيل: «إنَّه سبحانه عالِمٌ بعلم هو نفسُه، ونفسُه ليس بعلمٍ»؛ فقد صَرَّحَ بأن نفسَه ليس في حُكْمِ العلومِ وأن العالِمَ ذو العِلْمِ.

فثبتَ بهذه الجملةِ: أنَّ كلَّ معلومٍ فهو مُتَعَلَّقُ عِلْمٍ، وكلُّ مُتَعَلِّقٍ بمعلومٍ حتىٰ يكونَ معلومًا به يَجِبُ أن يكونَ عِلْمًا، وقد قالوا: «لو كان للهِ تعالىٰ عِلْمٌ لكانَ مماثلًا لعلمنا؛ لاتِّحادِ مُتَعَلَّقِهما»؛ فَتَلَقَّوا حكمَ المتعلِّقِ مِن المتعلَّقِ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٩٠.

❊ فإن قالوا: ألستُم تقولون في الجوهر: «إنه حَجْمٌ، قائمٌ بنفسه، متحيِّزٌ، قابلٌ للعَرَضِ»، وقلتُم في العَرَضِ: «إنه لَوْنٌ، سوادٌ، عَرَضٌ»؛ فَتَصِفُونَ الجوهرَ والعَرَضَ بهذه الصفات، وتقولون: «إنها صفاتُ الأنفسِ»، وليس يُشْعِرُ ذلك بتعدُّدِ الذَّواتِ. وكذلك إذا نَفَيْتُم الأحوالَ، فتقولون: «إنَّ هذه الأوصافَ ليست راجعةً إلىٰ أحوالٍ، وإنما هي صفاتُ الأنفس»، والمُثْبَتُ بهذه الصفاتِ ذاتٌ واحدةٌ لا غيرُ ـ فكذلك نقولُ: إنَّ كونَه سبحانه حَيًّا قادرًا عالِمًا صفاتُ النفس، كما قلتُم في تحيُّزِ الجوهر وقبولِهِ للصفات وحجميته؟

❊ قلنا: ليس في وصفِ الجوهر أو العرض بهذه الأوصاف أكثرُ مِنْ إثباتِ ذاتٍ واحدةٍ، لها خاصيةٌ تتميَّزُ بها عن غيرها مِن العَرَضِ والقديمِ، وما أَشَرْتُم إليه فإنما هي عباراتٌ دَالَّةٌ علىٰ تلك الخاصيةِ والحقيقةِ، وهي الحجميةُ في الجوهر والسواديةُ مثلًا في العَرَضِ، وحقيقةُ الشيءِ: ما يَخُصُّهُ ولا يتعدَّاهُ، وذلك [في الجوهر][1] كونُه جِرمًا وحَجْمًا، فأمَّا التحيُّزُ وقبولُ العَرَضِ فذلك تَعَرُّضٌ للغيرِ تقديرًا أو تحقيقًا أو إضافةً[2]، والأولىٰ أنْ يقالَ: تحيُّزُهُ أيضًا يرجعُ إلىٰ حَجميَّته.

وكذلك نقولُ في نَعْتِ الإلهِ سبحانه بأنه: موجودٌ أزليٌّ، قائمٌ بنفسه قديمٌ غَنِيٌّ، أَحَدٌ صَمَدٌ فَرْدٌ، غيرُ متناهٍ في الوجود والذَّات، مخالفٌ لِما سواه مِن الكائنات، فكلُّ هذه الأوصاف ونحوِها مِمَّا يرجعُ إلىٰ حقيقةٍ واحدةٍ بِنَعْتِ الجَلالِ.

فأمَّا أنتم؛ فقد وَصَفْتُم الإلهَ سبحانه بأوصافٍ ثلاثةٍ[3]، لكلِّ صفةٍ منها

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٢٨.
(٢) في الغنية للشارح ١/٥٢٨: فذلك تعرض للغير، وإضافته إليه تقديرًا أو تحقيقًا.
(٣) في الغنية للشارح ١/٥٢٩: فأما وصفه بكونه حيًّا عالمًا قادرًا فإنما هو راجع إلىٰ صفات ثلاثة.

حقيقةٌ تَخُصُّها، ولكلٍّ منها ضِدٌّ يَخُصُّهُ مع بقاءِ البعضِ، ولكلِّ واحدةٍ منها فائدةٌ غيرُ فائدةِ الأخرى، وعليه دليلٌ يَخُصُّهُ، فلا يَدُلُّ الإحكامُ على القدرةِ، ولا يَدُلُّ وقوعُ الفعلِ على العلمِ. وبهذه الطُّرُقِ نَعْلَمُ تعدُّدَ الذَّوات والمعاني[١].

ولو جازَ هذا التقديرُ الذي قدَّرْتُموهُ[٢]، لجازَ في الشاهدِ إثباتُ معنًى هو عِلْمٌ قدرةٌ حياةٌ، وإثباتُ عَرَضٍ هو سَوادٌ حلاوةٌ، وكُلُّ ذلك مستحيلٌ.

ومِمَّا نَتَمَسَّكُ به مُسْتَنِدًا إلى الحقيقة أيضًا: دلالةُ النَّفْيِ والإثباتِ؛ وذلك أنَّ القائلَ إذا قال: «زيدٌ عالِمٌ»، فهذا يتضمَّنُ إثباتًا لا مَحالةَ، وإذا قال: «ليس بعالِمٍ» فإنه يتضمَّنُ نَفْيًا، فلا يخلو الإثباتُ: إمَّا أن يَرْجِعَ إلى مَحْضِ الذَّاتِ، وإمَّا أن يَرْجِعَ إلى الصِّفةِ، وإمَّا أن يَرْجِعَ إلى حالٍ.

ويستحيلُ صَرْفُ الإثباتِ إلى مَحْضِ الذَّاتِ؛ فإنَّ الذَّاتَ قد يُتَصَوَّرُ ثبوتُها ووجودُها مع خروجِها عن كونِها عالِمةً. وقد بَطَلَ القولُ بالحال؛ فبطلَ صَرْفُهُ إليها؛ فإنَّ الحالَ لا تُنْفَى على حِيَالِها ولا تُثْبَتُ؛ فلم يَبْقَ إلا صَرْفُ الإثباتِ إلى العلمِ أو الذَّاتِ والعلمِ، وفي كِلا الأمرين حصول غَرَضِنا في قول القائل: «الباري سبحانه عالِمٌ أو ليس بعالمٍ».

قال الجُبَّائِيُّ: قولُ القائل: «عالِمٌ» إثباتٌ لِمَا به يَعْلَمُ العالِمُ، فإنْ أُطْلِقَ ذلك شاهدًا فهو إثباتٌ للعِلْمِ، وإنْ أُطْلِقَ ذلك في حَقِّ الإلهِ سبحانه فهو إثباتٌ للذَّاتِ على الانفراد.

وقال ابنُ الجُبَّائِيِّ: النَّفْيُ والإثباتُ لا يتحقَّقُ في قول القائل: «عالِمٌ

---

(١) زاد الشارح في الغنية ١/٥٢٩: وبهذه الطريقة رددنا على النصارى حيث قالوا: الحياة هي القدرة.

(٢) في الغنية للشارح ١/٥٢٩: ولو جاز تقدير ذات لها حكم القدرة والعلم.

وليس بعالِمٍ».

وإنَّما حَمَلَهُ على هذا القولِ: أنَّ العالِمِيَّةَ عنده تَرْجِعُ إلى الحالِ، والحالُ ليست بذاتٍ؛ فَيَصِحُّ إثباتُها مرةً ونَفْيُها أخرى[١].

يُقَالُ للجُبَّائِيِّ: إذا كان المُثْبَتُ في قول القائل: «الله عالِمٌ» الذاتَ؛ فَيَجِبُ أن يكونَ المَنْفِيُّ في قول القائل: «ليس بعالمٍ» هو الذاتَ؛ فإنَّ النَّفْيَ والإثباتَ إذا كانا حَقَّيْنِ صِدْقَيْنِ يتقابلان؛ فيناقضُ أحدُهما الآخَرَ في المقتضى.

والذي يُحَقِّقُ ذلك ـ وهو ابتداءُ دليلٍ في المسألة ـ: أنَّ العقلاءَ يَفْرِقُونَ بين قولِ القائل: «اللهُ موجودٌ» وبين قولِه: «اللهُ عالِمٌ»، ويَقْطَعُونَ بأن القولَ الأخيرَ يتضمَّنُ إثباتًا لم يُنْبِئْ عنه القولُ الأولُ. وكذلك يَفْرِقُونَ بين قولِ القائل: «اللهُ تعالى ليسَ بموجودٍ» وبين قولِه: «إنه ليس بعالمٍ»، ويَقْطَعُون بالتفرقة بين مَنْ يُنْكِرُ الصانعَ وبين مَنْ يُنْكِرُ عِلْمَهُ وكونَه عالِمًا.

فَمَنْ قالَ: «إن كونَه سبحانه حَيًّا قادرًا عالِمًا ليس مِن النُّعُوتِ» قُطِعَ عنه الكلامُ؛ إذ لا شَكَّ في أن كونَه عالِمًا ليس مِن أسماء الأعلام والألقاب، وإنَّما هو مِن الأسماءِ المشتقةِ، فيقالُ: «عَلِمَ يَعْلَمُ فهو عالِمٌ»، والاسمُ المشتقُ مِن معنًى يستحيلُ أَخْذُهُ مِن غيرِ ما اشْتُقَّ منه؛ فكيف يَصِحُّ إثباتُ هذا الاسمِ لله تعالى مع انتفاء العلم؟!

ومِمَّا تَمَسَّكَ به الأصحابُ: أنْ قالوا: إحكامُ الفعل يَدُلُّ على إثباتِ العِلْمِ شاهدًا؛ فَلْيَدُلَّ على إثباتِ العلم غائبًا؛ فإنَّ مدلولَ الدَّليل لا يختلفُ، فلو دَلَّ

---

(١) في الغنية للشارح ١/٥٣٠: والحال لا تثبت ولا تنفى.

شاهدًا ولم يَدُلَّ غائبًا لانتقضت الدلالةُ.

قالَ الجُبَّائِيُّ: مدلولُ الإحكامِ شاهدًا العِلْمُ، ومدلولُهُ غائبًا نَفْسُ القديمِ سبحانه.

وقال ابنُه: مدلولُ الإحكامِ كونُ العالِمِ عالِمًا شاهدًا وغائبًا.

ولم يَتَجاسَرْ مِنْ إطلاقِ القول بأنَّ الحالَ مدلولٌ، وإن لم يكن معلومًا على زَعْمِهِ[١].

قال: ثم يُعْلَمُ بدقيقِ النَّظَرِ إثباتُ العلم شاهدًا وانتفاؤُهُ غائبًا.

واختلفَ جوابُ القاضي على القولِ بالحال:

فقال مَرةً: مدلولُه الحالُ، ثم الحالُ يَدُلُّ على العلمِ بطريق العِلَلِ.

و[قال مرةً][٢]: لا يَبْعُدُ أن يُجْعَلَ الإحكامُ دلالةً على الحالِ والعلمِ جميعًا، وقد يَدُلُّ الشيءُ على مدلولين.

ونحن إذا نَفَيْنَا الحالَ؛ فالمدلولُ هو العالِمِيَّةُ، وذلك هو العِلْمُ.

ونقولُ لابنِ الجُبَّائِيِّ: لا بُدَّ للدليلِ مِن مدلولٍ، والحالُ ليست بمدلولةٍ إذا لم تكن معلومةً عندك ولا مقدورةً، والذَّاتُ على حِيَالِها ليست بمدلولةٍ، وهما ليسا بمدلولين. ولا ينفعُه قولُه: «المدلولُ: ذاتٌ على حالٍ»، فإنه إجمالٌ يُفَسِّرُهُ ما قَدَّمْنَاهُ؛ فإنَّهُ لم تكن الحالُ بمجردها مدلولةً ولا الذاتُ على حِيَالِها[٣].

---

(١) عبارة الشارح في الغنية ١/٥٣٠: فلم يُبْعِد أن تكون الحال مدلولة، وإن لم تكن معلومة على حيالها.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٣٠.

(٣) زاد الشارح في الغنية ١/٥٣١: فما ينفعك الجمع بينهما ؟!

وما قالَهُ **الجُبَّائِيُّ** تصريحٌ بنفي الدلالةِ، ومدلولُ الدليلِ لا يختلفُ.

❊ **فإنْ قالَ قائلٌ**: إذا كانَ عِلْمُ اللهِ تعالى مخالفًا لعلمنا؛ فقد اختلفَ مدلولُ الدَّليل، وقد قلتُم: اختلافُه يُؤَدِّي إلى نَقْضِ الدَّليلِ.

❊ **قلنا**: قد قَدَّمْنَا: أَنَّ العِلْمَيْنِ ليسا يختلفان مِن الوجه الذي اقتضى العلمُ حكمَه، وذلك الوجهُ هو المقصودُ بالحدِّ والحقيقةِ والدليلِ[1]. وهذا كما أن الفِعْلَ يَدُلُّ على وجود الفاعل، واختلافُ الموجودين لم يكن قادحًا في وَجْهِ الدَّليلِ.

وقد استدلَّ أصحابُنا في إثباتِ العلم والقدرة للهِ تعالى بآيٍ مِن القرآن مُصَرِّحةٍ بإثباتِ العلم والقدرة، مِثْلُ: قولِه تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقولِه تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١]، وقولِه سبحانه: ﴿وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَٰهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الدخان: ٣٢]، وقال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]، وقال سبحانه: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، والقُوَّةُ هي القدرةُ. ويُوجَدُ في أخبارِ رسول الله ﷺ إثباتُ القدرة وإضافتُها إلى الله تعالى (٩٧/ف).

أَمَّا شُبَهُ نُفَاةِ الصِّفاتِ:

فقد قالَ الإمامُ: اعلم أن هذا الأَصْلَ مِن أعظم أركان الدِّين، ومَنْ يَرَ القولَ بتكفير المُتَأَوِّلين يُكَفِّرُ نفاةَ الصفات؛ لاعتقادِهم أَنَّ الجَهْلَ بالصفةِ جَهْلٌ بالموصوف.

والمعتزلةُ يُكَفِّرون المُثْبِتَةَ لأصلين لهم:

---

(١) في الغنية للشارح ٥/٥٣١: وهو المدلول بالدليل.

* **أحدُهما**: أنهم صاروا إلى أن إثباتَ صفاتٍ قديمةٍ يُفْضِي إلى إثباتِ آلهةٍ.

* **الثاني**: أنَّهم زعموا أن الحياةَ والعلمَ والقدرةَ أعراضٌ، ومِنْ حكمِها: أن لا تقومَ إلا بجسمٍ مِن الأجسام المبنيَّة.

ثم جميعُ كلامهم يستندُ إلىٰ مسالكَ ثلاثةٍ:

* **أحدُها**: يتعلَّقُ بادِّعائِهم أن الواجبَ مِن الأحكام لا يُعَلَّلُ.

* **والثاني**: أنَّ الصِّفاتِ لو ثبتَتْ لَمَاثَلَت[1] الوجودَ الأزليَّ. ثم تَحزَّبُوا في ذلك حِزْبَيْنِ:

فذهبَ **الجُبَّائِيُّ** ومَنْ تَقَدَّمَهُ مِن شيوخِ المعتزلة إلىٰ أنَّ جهةَ وجوبِ القضاءِ بمماثلتِها قِدَمُها، وزَعَمُوا: أن أَخَصَّ وَصْفِ الإلهِ قِدَمُهُ، ومِنْ أَصْلِهم: أنَّ ما ماثلَ الشيءَ في أَخَصِّ وصفِه مَاثَلَهُ في جميعِ صفاتِه.

وذهبَ **أبو هاشمٍ** إلىٰ إبطالِ تَلَقِّي المماثلةِ مِن هذه الجهةِ، واسْتَفْتَحَ جهةً أخرىٰ في ادِّعاءِ المماثلةِ، وقالَ: أَخَصُّ صفةِ عِلْمِنَا بالسواد مَثَلًا كونُه عِلْمًا به، فلو ثَبَتَ للباري سبحانه عِلْمٌ بمعلومِ عِلْمِنا، لكان يُشَارِكُهُ في أَخَصِّ وصفِه، وذلك يتضمَّنُ الحكمَ بتماثلِهما، ويَجُرُّ إلىٰ القول بقِدَمِ عِلْمِنَا أو حدوثِ عِلْمِ الباري تعالىٰ.

* **والمَسْلَكُ الثالثُ لهم**: يتعلَّقُ بالكلامِ على تفاصيلِ مذهبِ مُثْبِتي الصِّفات.

---

(١) في الأصل وفي الغنية ٥٣٢/١ أيضًا: «لما ثبت». والمعنىٰ لا يصح علىٰ هذا التقدير، والمناسب ما أثبته؛ لدلالة سياق الكلام عليه، ويدل عليه أيضًا قولُ ابن الأمير في كتاب الكامل في اختصار الشامل (ل: ٦٢): «وجميع كلامهم يدور علىٰ ثلاثة أصول: الأول: تماثل القديمين علىٰ رأيهم، والثاني: منع تعليل الواجب، والثالث: يتعلق بتغاير الصفات واختلافها».

فأمَّا مَنْعُهم تعليلَ الواجبِ: فقد سَبَقَ الكلامُ عليه بما فيه مَقْنَعٌ.

وأمَّا المسلكُ إلىٰ ما شَعَّبُوه مِن التماثل، فقد أبطلناه أيضًا في كتاب التماثل، ولكِنَّا نُشِيرُ إلىٰ أعيانِ الأجوبةِ في مَعْرِضِ التذكيرِ والتنبيهِ.

فَمِمَّا نُمانِعُهم فيه: أن نقولَ: لا يُعَلَّلُ التَّماثل أصلًا؛ إذ ليسَ التماثلُ حالًا يشتركُ فيها المتماثلان، ولا معنىٰ لكونِ الشيئين مِثْلَيْنِ بأكثرَ مِن تساويهما في صفات النَّفْسِ وقيام أحدِهما مَقَامَ الآخَرِ.

ثم إنْ عُلِّلَ التماثلُ فلا يُعَلَّلُ بالأَخَصِّ، كما سَبَقَ ذكرُه؛ فإن الأخصَّ والأعمَّ إنما يجري في الألفاظ، وإذا نَفَيْنَا الحالَ فهما يرجعان إلىٰ شيءٍ واحدٍ، والجُبَّائِيُّ لا يُثْبِتُ الأحوالَ، ويقولُ: «المِثْلانِ: هما المشتركان في صفة النفسِ»، وصفةُ النفسِ عنده هو الأخصُّ عند ابنه؛ فتلزمُه الأحوالُ.

ثم لو سَلَّمْنَا لهم التعليلَ بالأَخَصِّ، فعليهم أَعْظَمُ طِلْبَةٍ في أنَّ القِدَمَ أَخَصُّ الصِّفاتِ، فلا يرجعون عند هذه الطِّلْبَةِ إلىٰ محصولٍ، وأقصىٰ ما يتمسَّكُونَ به أن يقولوا: سَبَرْنَا الأوصافَ فلم نَجِدْ أَخَصَّ مِن القِدَمِ؛ وهذا لَعَمْرِي تَوَصُّلٌ إلىٰ العلمِ بعدم العلم[1].

❊ فإن قالوا: أَوْضِحُوا أنتم الأَخَصَّ عندكم؟

❊ قلنا: ليس علينا ذلك، ولو اعترفنا بالعجزِ لَمَا نفعكم ذلك؛ فإنَّا لو قلنا: ما الدَّليلُ علىٰ أن الأَخَصَّ هو القِدَمُ؟ ووَقَفْنَا مَوْقِفَ المُسْتَرْشِدِينَ لَمَا نَفَعَكم جَهْلُنا.

ثم نقولُ: ما الفرقُ بين الحدوثِ والقِدَمِ؛ إذ قلتُم: الاشتراكُ في أحدهما

(١) في الغنية للشارح (ل: ٦٤): وهذا منهم استقاء للعلم من نفي العلم، ونفي العلم لا يفيد علمًا.

يُشْعِرُ بالمماثلةِ، والاشتراكُ في الثَّاني لا يُشْعِرُ به؟

❊ **فإن قالوا:** وَجَدْنَا المُحْدَثَاتِ مختلفاتٍ.

❊ **قلنا:** وقد تقولُ خصومُكم: صفاتُ الإلهِ سبحانه في حكم المختلفات؛ إذ القدرةُ لا تقومُ مَقَامَ العلمِ، والعلمُ لا يقومُ مَقَامَ القدرةِ ولا يفيدُ ما أَفَادَتْهُ.

❊ **فإن قيل:** لا معنىٰ للحدوثِ إلا وجودٌ عن عَدَمٍ.

❊ **قلنا:** وليس لوجوبِ الوجودِ صفةٌ إلا أنه وجودٌ يستحيلُ عليه العَدَمُ.

❊ **قالوا:** القديمُ واجبُ الوجودِ، وهو مُسْتَنَدُ الجائزاتِ.

❊ **قلنا:** لِمَ قلتُم: إنه كان إلهًا لهذا المعنىٰ؟ وبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مَنْ يقولُ: إنَّ صفاتِ الإلهِ سبحانه تُشَارِكُهُ في وجوبِ الوجودِ واستحالةِ العَدَمِ عليها، وهي في حكمِ المُخَالِفَةِ لوجودِهِ سبحانه، وإنْ لم يَرِد التوقيفُ بهذا الإطلاقِ، وهي في أنفسِها في حكمِ المختلفات، فليس كلُّ وجودٍ واجبٍ عِلْمًا؛ فالعِلْمِيَّةُ إذًا زائدٌ علىٰ وجودِ الوجود، ثم العِلْمُ يساويه بالقِدَمِ وينفردُ عنه بخاصِّيَّته، وكذلك سائرُ الصِّفات. وأَمَّا استنادُ الجائزاتِ إليه فَلَمْ يكن للقِدَمِ ولا لِنَفْيِ الأَوَّلِيَّةِ عنه، ولكن لِمَا له مِن صفاتِ التَّعَالي.

قال أبو الحسن: إنما يكونُ القِدَمُ أَخَصَّ الأوصافِ لله تعالىٰ لو لم يُوصَفْ به غيرُه، وقد وَصَفَ الرَّبُّ سبحانه كثيرًا مِن المُحَدَثاتِ بهذا الاسم، فقال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقال: ﴿إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١]، و﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]؛ فثبت أن هذا الاسمَ لَيْسَ مِن أَخَصِّ الأسماءِ.

ثُمَّ لو سامحناهم في دعواهم: «أن القِدَمَ أَخَصُّ الصِّفات»؛ فَلِمَ زعموا

أنَّ الاشتراكَ في الأَخَصِّ يُوجِبُ الاشتباهَ فيما عداه؟ وقد أفسدوا ذلك على أنفسهم بمسائلَ قَدَّمْنَا ذِكْرَها، منها: أنَّهم قَضَوا بمماثلةِ للإرادتين: إحداهما للباري تعالى والثَّانيةُ لأحدنا، وحكموا أيضًا بمماثلةِ الجوهرِ المعدومِ الجوهرَ الموجودَ، وكذلك العَرَضُ المعدومُ والموجودُ وغيرُ ذلك مِن المسائلِ مع اختلاف الأشياء في صفاتِ العمومِ.

والعَجَبُ مِن هؤلاء أنَّهم صاروا إلى مَنْعِ تعليلِ الواجبِ، مع الاعترافِ بوجوبِ تماثلِ المِثْلَيْنِ، ثم عَلَّلُوهُ بالاشتراك في الأخصِّ وبَنَوا عليه أمورًا.

وأمَّا دعواهُم: «أن في إثباتِ علمِ الإله سبحانه ما يَدُلُّ على مماثلته للعلم الحادث على الوجه الذي قَدَّمناهُ» فدعوى باطلةٌ؛ فإن ذلك يستندُ إلى تعليلِ التَّماثل بالأَخَصِّ، وقد أَبْطَلْنَا ذلك عليهم بما فيه مَقْنَعٌ.

ثم يقالُ لهم: لِمَ قلتُم: إنَّ أَخَصَّ صفاتِ العلمِ الحادث اختصاصُه بمعلومٍ مُعَيَّنٍ؟ ولا جوابَ لهم إلا الاسترواحُ إلى السَّبْرِ، ومآلُهُ إلى ما قَدَّمْنَاهُ مِن استفادةِ العلمِ عن عَدَمِ العلمِ.

ثُمَّ نقولُ: بِمَ تُنْكِرُونَ أن أَخَصَّ صفةِ العلم القديم صفةٌ تُوجِبُ له التعلُّقَ بجميعِ المعلوماتِ، وأَخَصَّ صفةِ العلمِ الحادثِ [صفةٌ][1] تُوجِبُ له الاختصاصَ بمعلومٍ مُعَيَّنٍ؟ فلا يرجعُ الأَخصُّ إلى نفسِ الاختصاص، بل يرجعُ إلى صفةٍ تقتضِي الاختصاصَ، وهذا كما قال أبو هاشمٍ: الجوهرُ في العَدَمِ على صفةٍ تُوجِبُ له التحيُّزَ عند الوجود.

ثُمَّ نقولُ: لو وَجَبَ لاتِّحادِ متعلَّقِ الصِّفتين القضاءُ بتماثلهما، لوجبَ القضاءُ بتماثل العلم والقدرة إذا تَعَلَّقَا بمتعلَّقٍ واحدٍ، وكذلك القولُ في الإرادة

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٣٤.

والقدرة إذا تعلَّقتا بمتعلَّقٍ واحدٍ.

❊ **فإن قالوا:** وَجْهُ تعلُّقِ القدرةِ مخالفٌ لوجْهِ تعلُّقِ العلم، وإنما كلامُنا في متعلِّقين بمتعلَّقٍ واحدٍ مِن وَجْهٍ واحدٍ، كالعِلْمَيْنِ؛ إذ وَجْهُ تعلُّقِ أحدهما كوَجْهِ تعلُّقِ الثاني.

❊ **قلنا:** القدرةُ إذا تعلَّقَتْ علىٰ وَجْهٍ بالإحداث، فذلك الوَجْهُ بعينِه يمكنُ أن يُعْلَمَ؛ إذ لا معنىٰ لتقديرِ وَجْهٍ يستحيلُ تعلُّقُ العلمِ به، وإنما المَقْصدُ أن نُوَضِّحَ تعلُّقَ صفتين بوجهٍ واحدٍ مع اختلافهما.

قال الأستاذُ أبو إسحاق: وهذا مِن أقوىٰ العُصُمِ.

❊ **فإن قالوا:** إنْ لم يلزم تماثلُ العلمِ القديمِ العلمَ الحادثَ لاتِّحادِ مُتَعَلَّقٍ؛ فكأنكم أثبتُّم للعلم القديمِ أحكامَ علومٍ مختلفةٍ[1]، وقد وَضَحَ شاهداً أن العلمَ بالسواد مخالفٌ للعلمِ بالبياض، كما يخالفُ العلمُ القدرةَ، فلئن جازَ تقديرُ عِلْمٍ في حكمِ علومٍ مختلفةٍ؛ فَهَلَّا جَوَّزتُم أن يكونَ لله تعالىٰ صفةٌ في حكمِ العلمِ والقدرة والحياة، وإن كان ذلك ممتنعًا في الشاهد!

هذا كلامهم.

❊ **وقد ذَكَرَ أصحابُنا وجوهًا في الجواب:**

منها: أن قالوا: العلومُ وإن اختلفت فحقيقةُ العِلْمِيَّةِ جامعةٌ لها مع اختلافها، فهي مُشْتَرِكَةٌ في الحقيقة الجامعة، والعلمُ القديمُ والقدرةُ قد تختلفُ أسماؤُهُ بالإضافةِ إلىٰ المعلومات والمقدورات، والمعلوماتُ وإن اختلفتْ فهي في حَقِّ القديمِ كالمعلومِ الواحدِ، ولا يَتَجَدَّدُ له حالٌ ولا صفةٌ لاختلاف

---

(١) في الأصل: أحكام علوم غير مختلفة. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٣٥.

المعلومات، وهذا كما قلنا في كلامِ الله تعالى، فإنه مع وَحْدَتِهِ أَمْرٌ بالمأموراتِ ونَهْيٌ عن المنهيَّاتِ وخَبَرٌ عن المُخْبَراتِ، وجميعُ هذه الأوصاف تندرجُ تحت خاصِّيَّةِ كونه كلامًا؛ كذلك العلمُ.

ولا يلزمُ علىٰ هذا أن يكونَ العِلْمُ في معنىٰ القدرةِ؛ إذ هما صفتان لكلِّ واحدٍ منهما خاصِّيَّةٌ، فلو قَدَّرْنَا معنًىٰ له خاصِّيَّةُ العلم والقدرة، فَمِن[1] الجائزِ أن يَطْرَأَ معنًىٰ يُضَادُّ خاصيَّةَ العلمِ دون خاصيةِ القدرة؛ فينتفِي مِن حيثُ كان علمًا ويبقىٰ مِن حيثُ كانت قدرةً، وإذا كان كذلك فلا ينفردُ العلم بما هذا حكمُه؛ فكان مستحيلًا لاستحالةِ العلم به.

وبهذه الطَّريقةِ يُعْلَمُ استحالةُ كونِ الشيء سوادًا حلاوةً[2].

قال الإمامُ: وهذا مِن أحسنِ ما ذُكِرَ في الجواب، وهو مدخولٌ؛ وذلك أن الاتِّصَافَ بحقيقةِ العِلْمِيَّةِ لو كان مُجَوِّزًا للاتصافِ بجميع أحكام العلوم، (٩٨/ف) لَلَزِمَ تجويزُ مِثْلِهِ شاهدًا؛ حتىٰ لا يمتنعَ تقديرُ عِلْمٍ في حكمِ علومٍ وإن امتنعَ علمٌ في حكمِ قدرةٍ.

هذا ما قاله الإمامُ.

وقد قال[3] الإمامُ أبو القاسم الإسْفَرايِيني قولًا عن شيخنا أبي الحسن: «إنه لا يمتنعُ تعلُّقُ علمٍ حادثٍ بما لا يتناهىٰ مِن المعلومات، سواءٌ فيه الضروريُّ والكَسْبِيُّ»، علىٰ ما سنذكره في موضعه إنْ شاءَ اللهُ، إلا أن المشهورَ مِن مذهبِ أبي الحسن: أنَّ العلمَ الحادثَ لا يتعلَّقُ إلا بمعلومٍ واحدٍ.

---

(١) في الأصل: ومن. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٣٥.

(٢) زاد الشارح في الغنية ١/٥٣٥: لاستحالة العلم به.

(٣) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ١/٥٣٦: حكىٰ.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: العلمُ الحادثُ متناهٍ في نفسه، فلمَّا تناهىٰ في نفسه تناهىٰ في تعلقِهِ، بخلافِ العلمِ القديم. والعلمُ الحادثُ حيثُ يَخْلُقُهُ اللهُ تعالىٰ يُخَصِّصُهُ بمعلومٍ معينٍ.

ومِمَّا يزيدُه وضوحًا: أن العَالِمَ مِنَّا يجوزُ أن يَعْلَمَ شيئًا ويجهلَ شيئًا أو يتغافلَ عنه، وهذا الجوازُ في حَقِّ العالِم مِنَّا مُدْرَكٌ عقلًا؛ فلذلك لا نَعْقِلُ العلمَ الحادثَ إلا مختصًّا بمعلومٍ دون معلومٍ بتخصيصِ الفاطر إيَّاهُ، والعلمُ القديمُ لا يُعْقَلُ فيه هذا الاختصاصُ؛ فثبتَ له الإحاطةُ بكلِّ معلومٍ إلىٰ غيرِ نهايةٍ.

* قالَ الإمامُ: ومِمَّا ذُكِرَ في الانفصالِ عن هذا السؤالِ: أنْ قيل: لو ثبتَ للعلم حكمُ القدرةِ، لكان العلمُ قدرةً، ولوجبَ لذلك أن يتعلَّقَ مِن حيثُ كان قدرةً بما يتعلَّقُ به من حيثُ كان علمًا، وهذا يُوجِبُ كونَ القديمِ تعالىٰ مقدورًا مِنْ حيثُ كان معلومًا.

* قال الإمامُ: وهذا أيضًا ساقطٌ؛ وأقربُ شيءٍ فيه أنه يَبْطُلُ بالكلام؛ فإنه يتعلَّقُ بالقديم مِنْ حيثُ كان خَبَرًا، وإن لم يتعلَّقْ به مِن حيثُ كان أَمْرًا ونهيًا، فما المانعُ مِن تقديرِ صفةٍ في معنىٰ العلمِ والقدرةِ تتعلَّقُ بذاتٍ علىٰ وَجْهٍ ولا تتعلَّقُ به علىٰ وَجْهٍ؟

* فإن قال قائلٌ: فما الذي تَرْتَضُونَه في الجواب؟

* قلنا: قال أبو الحسن رحمه الله: إن استقامَ للخصم أن يقول: أَخَصُّ عِلْمِنَا تعلُّقُهُ بمعلومٍ مُعَيَّنٍ لاختصاصِهِ به، فلا يستقيمُ ذلك في العلمِ القديمِ؛ لعدمِ الاختصاص في حَقِّهِ؛ فعدمُ الاختصاص لا يُفِيدُ عِلْمًا بالأَخَصِّ.

* قال أبو هاشم: إنما نَشَأَ هذا السُّؤالُ مِن العلم الحادث؛ فإنَّ مِن

حكمِه أن يختصَّ بمعلومٍ ؛ فقلتُ: لو ثَبَتَ علمٌ في الغائبِ لكان بهذه المثابةِ.

* **قلنا**: فوجبَ أن لا يثبتَ موجودٌ في الغائب إلا محدودٌ مُتَنَاهٍ أو في حكم المتناهي ؛ اعتبارًا بالشَّاهدِ.

قال أبو الحسن: إنما أُسَلِّمُ للخَصْمِ أن أَخَصَّ العلمِ الحادثِ تعلُّقُهُ بمعلومٍ مُعَيَّنٍ ؛ لأنِّي اعتقدتُ أن العلمَ الحادثَ لا يتعلَّقُ بمعلومٍ إلا على الاختصاصِ[١] ؛ لقيامِ الدَّليل عليه، فلأجل ما اعتقدتُ فيه مِن الاختصاص قضيتُ بأنَّ تعلُّقَهُ بالمعلوم هو أَخَصُّ صفاتِهِ.

ولَمَّا اعتقدتُ في علمِ الإله سبحانه أنه لا يختصُّ بمعلوم واحدٍ، بل يثبتُ له حكمُ الإحاطةِ بجميعِ المعلوماتِ ؛ فلا جَرَمَ لم أَقُل: «إنَّ أَخَصَّ علمهِ تعلُّقُهُ بمعلومٍ مُعَيَّنٍ»، ولو قام دليلٌ على أنَّ العلمَ لنفسِه لا يتعلَّقُ بأكثرَ مِن معلومٍ واحدٍ لاتَّبَعْتُ الدَّليلَ.

* **فإنْ قالَ أبو هاشمٍ**: عِلْمُ اللهِ تعالى شَارَكَ[٢] العلمَ الحادثَ في التعلُّقِ بهذا المعلوم، وإنْ ثَبَتَ له حكمُ الإحاطةِ بجميع المعلومات عندكم ؛ فإن للعلم بكلِّ معلومٍ وجهًا، ولا يُتَصَوَّرُ أن يُعْلَمَ السَّوادُ مِن الوجه الذي يُعْلَمُ البياضُ ؛ فثبتَ أن للعلم اختصاصًا بالمعلوم.

* **قلنا**: هذا الذي تَتَخَيَّلُهُ مِن الاختصاصِ للعلم الحادث، إنما هو لِذُهولِ صاحبه عن معلومٍ آخرٍ أو جوازِ[٣] الذُّهُولِ عنه ؛ فإن في الموضع الذي

---

(١) عبارة الشارح في الغنية (ل: ٦٤) هكذا: وقال أبو الحسن: إنما اعتقدت أن أخص العلم الحادث تعلقه بمعلوم معين ؛ لعلمي بأنه لا يتعلق بالمعلوم إلا على الاختصاص بتخصيص الرب تعالى إياه به.

(٢) في الأصل: شارك فيه. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٣٧.

(٣) في الأصل: وجواز. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٣٧.

لا يجوزُ الذُّهُولُ لا يَعْتَقِدُ ـ لعلمه بالمعلوم ـ ذلك الوَجْهَ، ولولا قيامُ الدَّليلِ على اختصاصِ العلم الحادث بالمعلوم المُعَيَّنِ، لكان حَقُّ العلمِ أن يتعلَّقَ بكلِّ معلومٍ يَعْرِضُ عليه، كإبصار العَيْنِ، والسِّرُّ فيه: أن العِلْمَ لا يُكْسِبُ المعلومَ صفةً، ولا يَكْتَسِبُ مِن المعلوم صفةً إلا كونَه عِلْمًا به وكونَ المعلومِ معلومًا لأجله، وهذه قضيةٌ لا تختلفُ باختلافِ المعلومات.

ولولا قيامُ الدَّليل ـ [وهو أن القديمَ لا يُعْقَلُ فيه الاختصاصُ، وأن الحادثَ لا يجبُ فيه الاختصاصُ ـ لَطَرَدْنَا][(١)] ـ على هذا ـ الحكمَ في العلم الحادث. وقد ذكرنا فيما سَبَقَ: أن كلَّ معلومٍ ومُحَقَّقٍ له حقيقةٌ، ولا تجتمعُ حقيقتان لِمُحَقَّقٍ واحدٍ، ولو جاز أن يَثْبُتَ لصفةٍ واحدةٍ حقيقةُ العلمِ والقدرةِ، لجازَ أن يَثْبُتَ لمعنًى واحدٍ خاصِّيَّةُ اللَّوْنِ والكَوْنِ، أو خاصِّيَّةُ الجوهرِ والعَرَضِ.

وقد سَلَكَ الشيخُ الإمامُ طريقةً في دَفْعِ هذا السؤالِ، فقال: هذه الطَّلَبَاتُ مِن المعتزلة كلامٌ في فَرْعٍ أنكروا أَصْلَهُ، ولا سبيلَ للمُحَصِّلِ إلى الكلامِ في التفصيل مع إنكارِ الأصل؛ فلا تَسْتَوْجِبُ المعتزلةُ في حُكْمِ الجَدَلِ جوابًا وانفصالًا عَمَّا قَدَّمُوهُ مِن السؤال؛ إذ ليس الغَرَضُ مكالمتَهم في أعدادِ الصِّفات ولا في تفاصيلِها، وإنما الغَرَضُ مكالمتُهم في إثباتِ أصل الصفة.

هذا قولُ أكثر الأصوليين.

وقال بعضُهم: كلُّ تفصيلٍ يَتَداعَىٰ الكلامُ فيه إلى المَقْصدِ في الأصلِ؛ فيجوزُ التَّعَرُّضُ له، وكلُّ تفصيلٍ لا يتعلَّقُ الكلامُ فيه بالأَصْلِ؛ فلا يجوزُ التَّشاغُلُ به مع إنكار الأصلِ، والذي نحن فيه مِن التفصيل مِن هذا القبيل؛ فإنا لو قَدَّرْنَا تسليمَ ما رامُوهُ، وحَكَمْنَا بإثبات صفةٍ واحدةٍ، لم يَقْدَحْ في الدليلِ

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح (ل: ٦٥).

علىٰ أصلِ الصفةِ.

ثُمَّ نقولُ: ما ذكرتُموهُ ـ علىٰ استبعادٍ ـ ينعكسُ عليكم؛ وذلك أن مِن مذهب أبي هاشمٍ ومَنْ تابعَهُ مِن المُتَحَذِّقِين: أن القديمَ سبحانه علىٰ حالٍ في كونِه قادرًا زائدٍ علىٰ حاله في كونه عالِمًا، ثم قالوا: والمقتضِي لهذه الأحوال حالٌ واحدةٌ، وهي زائدةٌ علىٰ القِدَمِ.

فنقولُ لهم: إذا لم تكتفوا بحالٍ[1] واحدةٍ تثبتُ لها قضيةُ القدرة والعلم، فَبِمَ تُنْكِرُونَ علىٰ مُثْبِتي الصفاتِ إذا قالوا: للهِ تعالىٰ عِلْمٌ يتعلَّقُ بالمعلومات، ولا يثبتُ له حكمُ القدرةِ، كما لا يَثْبُتُ عندكم لحالٍ حُكْمُ حالٍ؟ وهذا لا مَهْرَبَ منه.

ثم قالوا[2]: للهِ تعالىٰ حالٌ واحدةٌ في كونِه عالِمًا بجميع المعلومات، ولا يثبتُ لحاله في كونه عالِمًا حكمُ كونِه قادرًا[3].

وقال أبو عبد الله البَصْريُّ المُلَقَّبُ[4]: إنَّ للقديم أحوالًا لا تتناهىٰ، فله بكلِّ معلومٍ حالٌ.

ونحن قد أَوْضَحْنَا فيما سَبَقَ: أن القولَ بإثباتِ علومٍ لا تَتَناهىٰ، أو وجوهٍ للعلومِ، أو أحوالٍ لا تَتَناهىٰ ـ يُفْضِي إلىٰ القولِ بتجدُّدِ أحوالٍ للقديم؛ لتجدُّدِ المعلومات. وهذا يَأْبَاهُ كافَّةُ المعتزلةِ، وفيه نَقْضُ أصولِهم؛ فإن مِن أَصْلِهم:

(١) في الأصل: بحالة. والتصحيح من الغنية للشارح ٥٣٨/١.
(٢) القائل هو ابن الجبائي، كما في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٦٤).
(٣) زاد في المصدر السابق: فقوله في الأحوال مثل قولنا في الصفات.
(٤) كذا العبارة في الأصل والغنية للشارح (ل: ٦٥). وتمامها: «الملقب بالجُعَل»، وهو: أبو عبد الله الحسين بن علي البصري الحنفي المعتزلي، كان أحد رؤوس المعتزلة في القرن الرابع الهجري، توفي سنة: ٣٦٩ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢٤/١٦.

أن كُلَّ حكمٍ وَجَبَ للرَّبِّ تعالىٰ في أَزَلِهِ فهو غيرُ مُعَلَّلٍ بعِلَّةٍ، وكلَّ حكمٍ اخْتُصَّ به ذاتُه في لا يَزَالُ فهو مُعَلَّلٌ، ككونِهِ[1] مريدًا ومتكلِّمًا ونحوهما، فلو قَضَوا بتجدُّدِ أحوالٍ في كونِهِ عالِمًا، لَلَزِمَهُم إثباتُ عِلَلٍ حادثةٍ.

فثبتَ أن كلَّ ما ذكره ابنُ الجُبَّائي علىٰ مُثْبِتي الصفاتِ فهو ينعكسُ عليه في الأحوال، ولا يستقيمُ له دليلٌ؛ فإنه إنْ تمسَّكَ بمنعِ تعليل الواجب، لَزِمَهُ مِثْلُهُ في الأخصِّ الذي أَثْبَتَهُ؛ فإنه عَلَّلَ كونَه سبحانه عالِمًا قادرًا حَيًّا بالأخصِّ، وليس القِدَمُ علىٰ أصلِهِ هو الأخصَّ؛ فَيُبْنَىٰ عليه وجوبُ مماثلةِ الصِّفة القديمة للذَّات؛ مِن حيثُ اشتركا في القِدَمِ.

وليس للمعتزلةِ شبهةٌ إلا وقد أبطلها أبو هاشم بقوله: «لو كان للهِ تعالىٰ علمٌ لكان مماثلًا لعلمنا»؛ يَبْطُلُ عليه بالحالِ، ويلزمُه الحكمُ بمماثلةِ الحال التي أثبتَها للقديم للعلم الحادث؛ فقد انْسَدَّ عليه طُرُقُ الاستدلالِ.

وأما الجُبَّائِيُّ فإنه قال: «الباري سبحانه عالِمٌ لنفسه أو بنفسه»؛ فالنَّفْسُ إذًا في حكم المُوجِبِ، ثُمَّ أَوْجَبَ أحكامَ العلوم والقُدَرِ مع اتِّحادِهِ، فإذا لم يَبْعُدْ أن تُوجِبَ الذاتُ الواحدةُ أحكامًا مختلفةً مع اتحادها؛ لم يَبْعُدْ ذلك في العلمِ: أن يَثْبُتَ له حكمُ الإحاطة بجميع المعلومات، مع أن المعلوماتِ وإن اختلفتْ فهي متماثلةٌ في كونها معلومةً.

فكلُّ ما لَزِمَ أبا هاشمٍ في الحالِ الذي هو الأخصُّ؛ حيثُ أوجبت أحوالًا حكمَ الاختلاف ـ لَزِمَ الجُبَّائِيَّ في النفس[2].

---

(١) في الأصل: بكونه. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٣٩.

(٢) كذا العبارة في الأصل، وعبارة ابن الأمير في الكامل في اختصار الشامل (ل: ٦٤): وكل ما ورد علىٰ ابنه في الأحوال، يرد عليه في النفس.

❊ **ومِمَّا تَمَسَّكَ به نفاةُ الصفاتِ**، وشَغَبُوا به عن قاعدةِ التماثلِ[١]، مُعْتَبِرِينَ الغائبَ بالشَّاهدِ: أن قالوا: لو ثَبَتَ للهِ تعالىٰ عِلْمٌ وقدرةٌ وحياةٌ لكانت هذه الصفاتُ أعراضًا، ولن[٢] يقومَ العَرَضُ إلا بِمُتَحَيِّزٍ، ولا تقومُ الحياةُ والقدرةُ والعلمُ إلا بذي بِنْيَةٍ.

وربما قالوا: لو كانَ للهِ تعالىٰ صفاتٌ لكانَ محتاجًا إليها، ولو كان للقديمِ تعالىٰ علمٌ لكانَ: إِمَّا ضروريًّا وإِمَّا كسبيًّا.

❊ **وكلُّ هذه تَحَكُّمَاتٌ عَرِيَّةٌ عن البُرْهَانِ**، وكلُّ ما أَلْزَمُونا في الصفات، تُلْزِمُهم الباطنيَّةُ في أحكام الصفات تَلَقِّيًا مِن الشاهد؛ فإنهم لم يشاهدوا موصوفًا بهذه الصفات إلا جِسْمًا ذا بِنْيَةٍ، ولم يجدوا فاعلًا إلا محدودًا ذا بِنْيَةٍ، يفعلُ إمَّا في نفسه أو في غيره، بواسطةِ اعتمادٍ أو حركةٍ يفعلُها في نفسه، ولا عالِمًا إلا محتاجًا أو مُضْطَرًّا إليه أو مُكْتَسِبًا. ولو كان القديمُ تعالىٰ عالِمًا لنفسه أو لكونِه علىٰ حالٍ لكان (٩٩/ف) محتاجًا إلىٰ ذلك.

ثُمَّ نقولُ: دَرْكُ الصفةِ أَغْمَضُ مِن دَرْكِ الموصوفِ، فإذا كان الموصوفُ لا يَحُدُّهُ الوَهْمُ ولا يُمَثِّلُهُ الفِكْرُ، فكيفَ تكونُ صفتُه مماثلةً لصفاتِ الخَلْقِ؟!

❊ **فإنْ قالَ الجُبَّائِيُّ وابنُه**: كيفَ تُتَصَوَّرُ حاجةُ الشيءِ إلىٰ نفسِه، وبنفسِه استغنىٰ؟!

❊ **الجوابُ**: قلنا: وكيفَ تُتَصَوَّرُ الحاجةُ إلىٰ الصفاتِ الأزليَّةِ وبها استغنىٰ؟! ثم الحاجةُ إنما تُتَصَوَّرُ إلىٰ موهومٍ يُتَرَقَّبُ حدوثُه، ويستحيلُ تقديرِ حاجةٍ إلىٰ موجودٍ[٣]، فلو كانَ مع الوجودِ حاجةٌ ومع العدمِ حاجةٌ لَمَا عُقِلَ

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: «وشعَّبوا»، أي: فرَّعوه عن قاعدة التماثل.

(٢) كذا في الأصل، ولعل المناسب: ولا.

(٣) زاد الشارح في الغنية ١/٥٤٠: وصفات الرب سبحانه أزلية؛ فلا يتصور تقدير حاجة إليها،=

قَطُّ إلا الحاجةُ.

وإنما يلزمُ المعتزلةَ ثبوتُ الحاجةِ للقديم سبحانه؛ لقولهم بحدوث الإرادة والكلام؛ إذ لا يَتَأَتَّىٰ له الخَلْقُ ما لم يُحْدِثْ لنفسه الإرادةَ، ولا يَتَأَتَّىٰ له تكليفُ العبادِ وإرسالُ الرُّسُلِ ما لم يُحْدِثْ لنفسه الأمرَ والنَّهْيَ والوعيدَ؛ فالحاجةُ إنما تُتَصَوَّرُ إلىٰ حادثٍ يُتَوَقَّعُ وقوعُه.

❊ **وأما قولُهم**: لو كان لله تعالىٰ علمٌ لكان ضروريًّا أو كسبيًّا.

❊ **يقالُ لهم**: ولو كان عالِمًا أيضًا لَلَزِمَ أحدُ الأمرين.

❊ **فإن قيل**: هَلَّا سَمَّيْتُم عِلْمَهُ ضروريًّا أو بديهيًّا؛ مِن حيثُ لا يُتَصَوَّرُ دفعُه!

❊ **قلنا**: قد أَوْضَحْنَا في صَدْرِ الكتابِ: أن العلمَ الحادثَ لم يُسَمَّ ضروريًّا لهذا المعنىٰ فقط، واشتقاقُ الضروريِّ مِن الاضطرار، وهو كلُّ عِلْمٍ يضطرُّ الإنسانُ إليه، والبَدِيهِيُّ ما يَبْدَهُهُ ويَفْجَؤُهُ. ثم التوقيفُ مَرْعِيٌّ في أسمائِه تعالىٰ.

وأَمَّا الضَّرْبُ الثالثُ مِن شُبَهِهم: فهو مُتَعَلِّقٌ بتفصيلِ مذاهب المُثْبِتَةِ:

❊ **فمِن ذلك**: قولُهم: لو كان لله تعالىٰ علمٌ لكان علمُهُ هو أو غيرَه، وتقديرُ صفةٍ وموصوفٍ ليست الصفةُ الموصوفَ ولا غيرَه غيرُ معقولٍ.

❊ **قلنا**: لا يجري التغايرُ بينه تعالىٰ وبين صفاته، ولا بين الصفاتِ أنفسها، وإنما امتنعَ أهلُ التَّحصيلِ مِن ذلك؛ لِمَا قَدَّمناهُ مِن أنَّ الغَيْرَيْنِ: كلُّ موجودين يَصِحُّ مفارقةُ أحدِهما للآخر بزمانٍ أو مكانٍ أو عَدَمٍ، وكلُّ ذلك

= لا سيما وبصفاته استغنىٰ.

مستحيلٌ في صفاتِ الإلهِ سبحانه وفي وجودِهِ مع صفاته.

ثم اختلفَ بعد ذلك أئمَّتُنا:

فصارَ صائرون منهم إلىٰ إطلاقِ القول بأنَّ صفةَ الله تعالىٰ ليست هي هو وليست هي غيرَه.

وقال أبو الحسن: كما لا يقالُ: «صفتُه غيرُه»، لا يقالُ: «إنها هو»، وكذلك الجمعُ بين هذين النَّفْيَيْنِ، فلا ينبغي أن يقالَ: «ليست هي هو وليست هي غيرَه».

ومَنْ عدا شيخِنا يُطْلِقُ ما أَنْكَرَهُ، ولا يرىٰ بإطلاقِهِ بأسًا.

فَمَنْ سَلَكَ طريقةَ أبي الحسن استدلَّ بأن قال: إنما امتنعنا مِن إطلاق الغَيْرِيَّةِ؛ لِمَا فيها مِن إيهامِ الزَّلَلِ، مع أنه لم يَرِدْ إِذْنٌ فيه مِن جهةِ الشَّارع، وهذا المعنىٰ مُتَحَقِّقٌ في قولِ القائل: «ليست هي هو وليست هي غيرَه»، والإيهامُ في هذه اللَّفْظَةِ أعظمُ مِن الإيهام في الغيريَّة، فإذا وَجَبَ تَرْكُ إطلاقِ الغيريَّةِ؛ فذلك فيما نحن فيه أوجبُ؛ إذ قولُ القائلِ: «ليست هي هو وليست هي غيرَه» إذا سُرِدَ علىٰ وجهِهِ وجُمِعَ بين النَّفْيَيْنِ، فإنه يُوهِمُ في ظاهر الإطلاق ضَرْبًا مِن التَّناقض، ولم يَرِدْ في الجمعِ بين اللفظتين إِذْنٌ؛ فوجبَ الكَفُّ.

قلتُ: والذي عندي: أن الإيهامَ إنما يَتَحَقَّقُ إذا قال القائل: «ليست هو ولا زائدًا عليه»، فأمَّا إذا قال: «وليست غيرَه» مع اعتقادِ أن الغيريَّةَ تُشْعِرُ بجوازِ العَدَمِ والمفارقةِ؛ فليس في نَفْيِها نَفْيُ زائدٍ علىٰ وجودِ الإلهِ ـ فليس فيه إيهامُ التَّناقض.

ومَنْ جَوَّزَ مِن أصحابنا إطلاقَ اللفظين استدلَّ بأن قال: لا خلافَ في جوازِ إطلاق كلِّ واحدٍ مِن اللفظين علىٰ انفرادهما؛ إذ لو قال القائلُ: «ليست

صفتُه غيرَه» لم يُمْنَعْ مِن قولِه، ولو قال في مجلسٍ آخرَ: «ليست هي هو» لم يُمْنَعْ، فإذا جازَ إطلاقُ القول على فَصْلٍ بينهما؛ فيجوزُ الإتيانُ بهما على الاتِّصال.

وهذا الذي ذكرناه طريقةُ القاضي.

وقال بعضُ أصحابنا: إذا أرادَ مريدٌ الجَمْعَ بين اللفظتين، فينبغي أن يقولَ: «لا هي هو ولا غيرُه، ولا لا هو ولا لا غيرُه»؛ فيكونُ أبعدَ مِن الإيهام.

وقال الأستاذُ في بعض كتبه: كما لا نقولُ في صفتِه: «غيرُه»، لا نقولُ: «ليست غَيْرًا له»؛ فإنَّ إثباتَ الغيريَّةِ يُوهِمُ جوازَ العَدَمِ، ونَفْيَ الغيريَّةِ يُوهِمُ نَفْيَ الصِّفةِ، ولم يَرِدْ في واحدٍ منهما إِذْنٌ؛ فَيَجِبُ التَّوقُّفُ.

قال الإمامُ: وهذه الطريقةُ أَقْيَسُ مِن الطريقة الأولى؛ فإن شيخَنا جَوَّزَ أن يقالَ: «صفتُه غيرُه»، وجَوَّزَ أن يقالَ: «ليست هي هو»، ومَنَعَ مِن الجمعِ بين اللفظتين.

ومِمَّا يتَّصِلُ بالذي نحن فيه: أنَّ معظمَ أئمتنا اتَّفقوا على إطلاق القول بأن عِلْمَ الله تعالى ووجودَه[1] شيئان موجودان، وكذلك القولُ في علمه وقدرته وجميعِ صفاته؛ فلا امتناعَ في تسميتها أشياءَ.

وامتنعَ القَلانِسِيُّ مِن إطلاق ذلك للإيهام؛ فإن ذلك يُنْبِئُ عن التَّغاير؛ إذ قد صارَ كثيرٌ مِن المتكلمين إلى أن كلَّ شيئين غَيْرَانِ؛ فكأنه يقولُ: علمُه وقدرتُه شيءٌ وشيءٌ، أو لعلَّه [لا][2] يُجِيزُ إطلاقَ الشيئين والأشياء؛ لإيهام

(١) كذا في الأصل، وفي الغنية للشارح ١/٥٤٢: وقدرته.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

التثنيةِ والجمعِ[١]، كما حكيناهُ عن شيخنا عبد الله بن سعيد أنه قال: «اللهُ تعالىٰ واحدٌ بصفاته»؛ حِذَارًا مِن العَدَدِ؛ لِمَا فيه مِن إيهام النِّهايةِ والحَدِّ.

وقد بَيَّنَّا: أن الأَصَحَّ مِن المذهبِ جوازُ إطلاقِ ذلك؛ لشواهدِ الشرع علىٰ ذلك، أعني: إثباتَ الصفاتِ لله تعالىٰ والأسماءِ الحسنىٰ. وشيخُنا أبو العباس القَلانِسِيُّ ليسَ يمتنعُ مِن إطلاقِ القولِ بأن لله تعالىٰ صفاتٍ، وإنْ كان ذلك صيغةَ الجمع؛ فكذلك إطلاقُ الأشياءِ. وله أن يقولَ: انعقدَ الإجماعُ ووَرَدَ التوقيفُ بإطلاق الأسماء لله تعالىٰ والصفات، ولا يمكن دعوىٰ الإجماع في أن الصفاتِ أشياءُ، والله أعلم.

❊ **وأَمَّا قولُ المعتزلةِ:** لا يُعْقَلُ موجودان لا يقالُ في أحدهما: هو غَيْرٌ للثاني، ولا يقالُ: إنه هو.

❊ **فالجوابُ عنه:** أن نقولَ: إن قولَنا: «ليست الصفةُ وجودَ الإله سبحانه» مستقيمٌ لفظًا ومعنًىٰ لا مُنَاكرةَ فيه؛ إذ كلُّ موجودين فسبيلُ كلِّ واحدٍ منهما إذا أُضِيفَ إلىٰ الثاني أن يقالَ: «ليس هو هو»؛ فلم يَبْقَ إذًا طِلْبَةٌ في هذا الطَّرَفِ.

وأمَّا ما طالبوا به مِن إطلاقِ الغيريَّة:

فنقولُ: ما الذي تَعْنُونَ بالغيريَّةِ؟

❊ **فإن قالوا:** نَعْنِي بذلك: أنَّهما شيئان موجودان.

❊ **قلنا:** هذا مِمَّا نُطْلِقُهُ ونَعْتَقِدُهُ، ولكن لا نُطْلِقُ لَفْظَ «الغيريَّةِ»: إمَّا لعدمِ الإذنِ والتوقيفِ، وإمَّا لِمَا قامَ مِن الدَّليلِ علىٰ أن الغيريَّةَ تُنبِئُ عن جوازِ العَدَمِ.

---

(١) في الغنية للشارح (ل: ٦٦): وحكينا عن القلانسي: أنه قال: علمه وقدرته شيء، ولا أقول: شيئان ولا أشياء.

❊ **فإن قالوا:** مرادُنا بهذا الإلزامِ مِن إطلاقِ الغيريَّةِ: تجويزُ عدمِ أحدِ الشيئين مع وجود الباقي أو تجويزُ المفارقة.

❊ **فهذا ما نمنعُه**؛ فإن صفاتِ الإله سبحانه قديمةٌ، ولا يجوز عليها العدمُ والمفارقةُ.

ثُمَّ نقولُ لأبي هاشمٍ: كيفَ يستقيمُ مِثْلُ هذا الاستبعادِ، والصفاتُ التي أَثْبَتْنَاها تَتَنَزَّلُ منزلةَ الأحوال التي تُثْبِتُها؛ مِن حيثُ لا يُعْقَلُ مفارقتُها للذَّات ولا استغناءُ الذَّات عنها، ولا تُعْلَمُ الذاتُ إلا عليها، ولا تُعْلَمُ إلا مع الذاتِ؟! غيرَ أنك تقولُ: إنها ليست موجودةً ولا معدومةً ولا معلومةً ولا مجهولةً غيرَ أنها ثابتة!! ومَنْ لا يَسْتَبْعِدُ هذه المقالةَ كيفَ يليقُ به استبعادُ ما اعتقدناه؟!

ولو هُدِيَ أبو هاشم للرَّشادِ لَمَا فَصَلَ بين الوجودِ والثبوتِ، والذي يُحَاذِرُهُ مِن إطلاق لَفْظِ «الوجودِ» واعتقادِه لازمٌ له في الثبوت، ونحن وإن امتنعنا مِن إطلاق لَفْظٍ فَلِعَدَمِ التوقيفِ، ولا عَيْبَ علينا في ذلك، وما مَثَلُنا معهم إلا كما قيل: رَمَتْنِي بدائِها وانْسَلَّتْ.

❊ **ومِمَّا يتمسَّكون به:** أن قالوا: الوَحْدَةُ تُنَافي العَدَدَ.

❊ **وقد أَجَبْنَا عن هذا** في بابِ العلم بالوحدانيَّةِ، وحَكَيْنَا مذهبَ عبدِ الله ابن سعيد، وأَوْضَحْنَا: أن العَدَدَ إنما هو في الصفاتِ لا في الإله سبحانه، فهو سبحانه واحدٌ بصفاتِهِ، وقد أجمعَ المسلمون على أن اللهَ تعالىٰ موصوفٌ بالصفات.

❊ **فإن قالوا:** إن اللهَ تعالىٰ كَفَّرَ النَّصارىٰ بقولهم: إنه سبحانه ثالثُ ثلاثةٍ، وأنتم تقولون: إنه تاسعُ تسعةٍ أو ثامنُ ثمانيةٍ!!

* قلنا: لم يُكَفِّرْهم لإثباتهم الصفاتِ؛ فإنه جَلَّ وعَزَّ أثبتَ لنفسه الصفاتِ، وأثنىٰ علىٰ نفسه بها، فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ...﴾ إلىٰ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال في آخر سورة الحَشْرِ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ...﴾ إلىٰ آخر السورة [من الآية: ٢٢ إلىٰ آخر السورة]، وقال: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ...﴾ إلىٰ آخرها، وغيرَ ذلك مِن الآياتِ الدالَّةِ علىٰ أسمائه الحسنىٰ وصفاته العُلىٰ.

ثم نقولُ: مذهبُ النَّصارىٰ أن اللهَ سبحانه موجودٌ واحدٌ، وله ثلاثةُ أقانيمِ بمثابةِ الأحوالِ عند ابن الجُبَّائِي، وبمثابةِ صفات النَّفْسِ عند الجُبَّائِي؛ فمذهبُهم شَبِيهٌ بمذهبِ المعتزلةِ. ثم قالت النصارىٰ: الأقانيمُ آلِهَةٌ(١).

ثُمَّ نقولُ: إنما كَفَّرَهم بقولهم بثلاثةِ آلهةٍ: المسيحِ، وأُمِّهِ، والإلهِ جَلَّ وعَزَّ؛ والذي يشهدُ لِمَا ذكرناه: قولُه تعالىٰ: ﴿يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ (١٠٠/ف) قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١١٦]، وذلك بيانُ ما أَجْمَلَهُ في قوله تعالىٰ: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣].

* ومِمَّا ذكره الإمامُ هاهُنا مِن شُبَهِهم: قولُهم: إذا كان جازَ أن يكونَ عِلْمُ اللهِ تعالىٰ مُتَعَلِّقًا بالمعلوماتِ المختلفة، وكان في حُكْمِ العلوم(٢)؛ [وإذا لم يبعد ذلك](٣) لم يَبْعُدْ كونُه في حكمِ القُدَرِ، وإنْ كانت القدرةُ والعلمُ مختلفين شاهدًا، ويلزمُ مِن مُفَادِ ذلك الاجتزاءُ بصفةٍ واحدةٍ تكونُ في حكمِ

(١) في الغنية للشارح ١/٥٤٣: علىٰ أن النصارىٰ قالوا في الأقانيم: إنها آلهة، ونحن نقول: إنه إله واحد وله صفات الإلٰهية.

(٢) يعني: العلوم المختلفة الحادثة. انظر: الإرشاد للجويني ص٩٢.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص٩٢.

العلم والقدرة والصفات.

* ونحن قد أَجَبْنَا عن هذا قبلَ هذا في مواضع، غيرَ أن الإمامَ حكىٰ عن القاضي هاهنا جوابًا آخَرَ؛ فأَعَدْنَا السؤالَ لتقريرِ ذلك، وهذا مِمَّا لا يلزمُ الجوابُ عنه جَدَلًا؛ فإنه كلامٌ في فرعٍ هم ينكرون أصلَه، ثم نحن نذكرُ فيه معتقَدَنا وإن لم يلزمنا مِن طريق الحِجَاجِ.

فنقولُ: القضيَّةُ العقليَّةُ تَدُلُّ علىٰ إثباتِ الصفة علىٰ الجملة، وأَمَّا كونُ العلمِ زائدًا علىٰ القدرة، فَمِمَّا لا يُتوصَّلُ إلىٰ العلم والقطعِ به عقلًا؛ فنتمسَّكُ فيه بالسمع، وهو إجماعٌ؛ فإن الذين تكلَّمُوا في الصفات بالنفي والإثبات مُجمعون علىٰ نفي صفةٍ هي في حكم العلم والقدرة؛ فمَنْ رامَ إثباتَ صفةٍ في حكمهما كان خارقًا للإجماع.

* فإن قيل: إن لم يَبْعُدْ إثباتُ عِلْمٍ في حكم علومٍ، فما المانعُ مِن المصيرِ إلىٰ أن الرَّبَّ تعالىٰ عالمٌ بالمعلومات لنفسه قادرٌ عليها لنفسه، وتكونُ نفسُه في حكم العلم والقدرة، وذلك يَقْضِي بالاستغناء بالذَّات عن الصِّفات؟

* قلنا: هذا ليس باستدلالٍ؛ فإنكم بنيتُم قولَكم هذا علىٰ أَصْلٍ تعتقدون فسادَه؛ إذ العلمُ الذي اعتقدناهُ غيرُ ثابتٍ عندكم؛ فكيف تبنون مذهبَكم علىٰ ما تعتقدون بطلانه؟!

ثم مضمونُ ما عَوَّلوا عليه يَقْضِي بما يوافقوننا علىٰ بطلانه؛ وذلك أن ذاتَ الباري تعالىٰ لو كان في حكمِ العلم لكانَ عِلْمًا، وهذا مِمَّا لا يَنْتَحِلُهُ أحدٌ مِن أهل المِلَّةِ، وقد قال[1] أبو الهذيل: «إنه سبحانه عالمٌ بعلمٍ هو نفسُه، ونفسُه ليس بعلمٍ»، وعُدَّ هذا مِن مناقضاته، ثم هو يُنْكِرُ كونَ ذات الباري تعالىٰ عِلْمًا وقدرةً.

---

(١) في الأصل: قال. ولعل المناسب ما أثبته.

وأَحَقُّ الناسِ بمنعِ ذلك المعتزلةُ ؛ فإنهم قالوا: «لو ثبتَ لله تعالىٰ علمٌ متعلِّقٌ بمعلومِ عِلْمِنا ، لكان مماثلًا لعلمنا» ، فلو قَضَوا بكونِ ذاتِه تعالىٰ في حكمِ العلوم ؛ لأُلْزِمُوا كونَ ذاتِه تعالىٰ عِلْمًا ، وهذا مِمَّا يَأْبَوْنَهُ.

❊ **فإن قيل**: إنْ كانَ ما ذكرتُموهُ دَفْعًا لكلامِ الخَصْمِ ، فَبِمَ تدفعون ذلك عن أنفسكم وقد زعمتُم: أنَّ العقلَ يَقْضِي بإثبات الصفة علىٰ الجملة ، والكلامَ في التفصيل موقوفٌ علىٰ أدلة السَّمع ؟

❊ **قلنا**: القَدْرُ اللَّائقُ بهذا المختصر أن نقولَ: العقلُ يَدُلُّ علىٰ إثبات العلم ، ثم المصيرُ إلىٰ أن العلمَ زائدٌ علىٰ النفس مُدْرَكُهُ السمعُ ، فإذا دَلَّ العقلُ علىٰ إثبات العلم ، وانعقدَ الإجماعُ علىٰ أن وجودَ الباري سبحانه ليس بعِلْمٍ ؛ فيحصلُ مِن مدلول السمع والعقل إثباتُ عِلْمٍ زائدٍ علىٰ الوجود ، وكذلك الكلامُ في سائر الصِّفات.

هذا ما قاله الإمامُ في هذا الكتاب[١].

ولقد حَكَيْنَا كلامَ أئمَّتِنا في الانفصال عن هذا السؤال ، وأزيدُه تقريرًا فأقولُ: ليس يُنْكَرُ في العقل وجودٌ هو عِلْمٌ ، ولا يُنْكَرُ وجودٌ هو قدرةٌ أو حياةٌ ، فأمَّا وجودٌ هو قدرةٌ وعِلْمٌ وحياةٌ فَمِمَّا يَأْبَاهُ العقلُ والسَّمْعُ ؛ لاستحالةِ اجتماعِ حقيقتين متباينتين لِمُحَقَّقٍ واحدٍ ، لا سِيَّما ولكلِّ واحدٍ منهما ضِدٌّ يَخُصُّهُ ، ولا يقومُ أحدُهما مَقامَ الآخرِ ، والوجودُ المُرْسَلُ غيرُ موصوفٍ بصفةٍ: غيرُ معقولٍ. ولا بُدَّ مِن هذه الأوصاف لله تعالىٰ ؛ فإنها مدلولُ العقل ؛ فالوَجْهُ أن يُقال: موجودٌ ذو صفاتٍ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٩٢ ـ ٩٤.

وقد قال أبو الحسن في بعض كتبه: لو كان ما به يَعْلَمُ ما به يَقْدِرُ ويَحْيَا، لجازَ أن يكونَ ما به يَقْدِرُ هو ما به يَعْجِزُ، وما به يَعْلَمُ هو ما به يَجْهَلُ، لا سِيَّما والعلمُ والجهلُ يجمعُهما اعتقادٌ على مذهب الخصم، والعلمُ والقدرةُ لا يجتمعان تحت قضيةٍ.

واللهُ وليُّ التوفيقِ.

فَصْلٌ

مذهبُ أهل الحقِّ أن الباري سبحانه مريدٌ بإرادةٍ قديمةٍ.

وقد حكينا مذاهبَ المعتزلة في ذلك، وأن البَصْريَّةَ منهم: أثبتوا الله تعالى إراداتٍ حادثةً، يُحْدِثُها الإلهُ سبحانه في غيرِ مَحَالَّ.

وهذا باطلٌ؛ فإن الإرادةَ لو كانت حادثةً لافتقرت إلى إرادةٍ؛ فإن كلَّ فعلٍ يُنْشِئُهُ الفاعلُ، وهو عالمٌ به وبإيقاعه على صفةٍ مخصوصةٍ ووقتٍ مخصوصٍ؛ فلا بد أن يكون قاصدًا إلى إيقاعه، ونَفْيُ القَصْدِ إلى إيقاعِ فعلٍ مع العلم به؛ يُلْزِمُ صاحبَه نَفْيَ القُصُودِ إلى جميع الأفعال.

فإذا قالوا: «الإرادةُ يُرادُ بها، ولا تُرادُ في نفسها»؛ لم يُكْتَرَثْ بقولهم، وأُلْزِمُوا ما ذكرناه مِن استحالةِ إنشاء فعلٍ مع العلم به مِن غير قصدٍ إليه.

وقد ادَّعى بعضُ المحققين في ذلك الضرورةَ، وهو غيرُ مُبْعِدٍ في دعواه.

ولو ساغ للبصريين ما قالوه، لساغ لِجَهْمٍ أن يقولَ: الباري تعالى يخلقُ في نفسه علومًا ثابتةً بحوادثَ يَعْلَمُ الحوادثَ بها، ولا يَجِبُ أن يَعْلَمَ العلومَ في أنفسها بعلومٍ أُخَرَ. وهذا ما لا فَصْلَ فيه.

ثم نقولُ: قد وافقتمونا على أن المُتَماثِلَيْنِ يجبُ اشتراكُهما فيما يجبُ

ويجوزُ ويستحيلُ، ثم أَثْبَتُّم لإرادتنا القيامَ بالمحلِّ؛ فالتزموا ذلك في إرادة الباري تعالىٰ؛ فإنهما إذا تَعَلَّقَتَا بمرادٍ واحدٍ قُضِيَ بتماثلهما. ثم يلزمُهم قيامُ إرادةِ الباري تعالىٰ ـ علىٰ زعمهم ـ بجمادٍ.

❊ فإن قالوا: الإرادةُ تستدعي محلًّا مخصوصًا ببِنْيَةٍ مخصوصةٍ وحياةٍ.

❊ قلنا لهم: إثباتُكم إرادةً لا في محلٍّ نَفْيٌ للمحلِّ والبنية والصفة التي أشرتُم إليها، فإذا ساغَ نَفْيُ أصلِ المحلِّ لم يَبْعُد نَفْيُ شرطٍ للمحلِّ.

هذا ما ذكره الإمامُ في هذا الفصل[١].

وهو ظاهرٌ، غيرَ أنه يستدعي بَسْطًا، وسيأتي ذلك في أحكام الإرادة، إن شاء الله ﷻ.

فَصْلٌ

قال الإمامُ ﵀: ذهبَ جَهْمٌ إلىٰ إثباتِ علومٍ حادثةٍ لله تعالىٰ، وقال: الباري سبحانه عالمٌ لنفسه، وقد كان في الأزل عالِمًا بنفسه وبما سيكونُ، فإذا خلق العالمَ وتجدَّدَتِ المعلوماتُ أحدثَ لنفسه علومًا، بها يعلمُ المعلوماتِ الحادثةَ، ثم العلومُ تتعاقبُ حَسَبَ تعاقبِ المعلومات في وقوعها متقدمةً عليها.

والذي ذكره خروجٌ عن الدِّين ومفارقةٌ لإجماع المسلمين، وإضرابٌ عن قضيَّة العقل. وسبيلُ الرَّدِّ عليه في مدارك العقل يُداني سبيلَ الرَّدِّ علىٰ البصريين في اعتقادهم الإراداتِ الحادثةَ الثابتةَ علىٰ زعمهم لله تعالىٰ في غير محلٍّ.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص٩٤.

فيقالُ لِجَهْمٍ[1]: إن افتقرت الحوادثُ إلى علومٍ [متعلِّقةٍ][2] بها، فلتفتقر العلومُ الحادثةُ إلى علومٍ أُخَرَ متعلِّقةٍ بها؛ فإنها مشاركةٌ للمعلومات في كونها أفعالًا حوادثَ. وذلك إن التزمَهُ يَجُرُّ إلى ثبوتِ علومٍ لا نهايةَ لها، وهي متعاقبةٌ في الحدوث، ومَقَادُه تسويغُ حوادثَ لا أول لها. وإن لم يلتزم ذلك؛ لزمَ مِن استغناء العلوم عن علومٍ مع حدوثها؛ استغناءُ جملةِ الحوادث عن تعلُّقِ العلوم بها.

ولَئِنْ ساغ للبصريَّة القولُ بأن الإرادةَ لا تُراد، لم يَسُغْ لجهمٍ أن يقولَ: «العلمُ لا يُعلَمُ»؛ فإن العلمَ مما يُعلَمُ قطعًا، وهو مُجْمَعٌ عليه.

ويقالُ له: العلومُ الحادثةُ الثابتةُ عندك: إمَّا أن تكونَ قائمةً بأجسامٍ، أو تكونَ مختصةً بذات الباري تعالى، أو ثابتةً لا في محلٍّ؛ فإنْ زعمَ أنها قائمةٌ بذات الباري تعالى، كان الردُّ عليه كالردِّ على الكَرَّامِيَّةِ الصَّائرين إلى أن الحوادثَ تقوم بذات الباري تعالى. وإنْ زعمَ أنها تقومُ بأجسامٍ، لَزِمَهُ تجويزُ قيامِ علمٍ بجسمٍ والموصوفُ بحكمه جسمٌ آخرُ؛ طَرْدًا لِمَا يُجَوِّزُه مِن قيام علمٍ بجسمٍ مع رجوع حكمه إلى الله تعالى. وإنْ زعمَ أنها ثابتةٌ في غير محلٍّ، رُدَّ عليه بمثل ما رُدَّ على البصريين في إثباتهم إراداتٍ لا في مَحَالَّ.

ويقالُ للفريقين: كيفَ يثبتُ عَرَضٌ لا في محلٍّ؟! وفي نفي المحلِّ عن العَرَضِ نَفْيُ الاختصاص، وما لا حَيْثَ له كيف يناسبُ ويختصُّ بما لا حَيْثَ [له][3]؟! وكيفَ يتميَّزُ في العقل ما لا حَيْثَ له عَمَّا لا حَيْثَ له؟!

---

(١) في الأصل: فيقال لهم. والتصحيح من الإرشاد للجويني ص٩٤، ومن الغنية للشارح ١/٥٤٤.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الإرشاد للجويني ص٩٦.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة يقتضيها السياق.

❊ فإن قال: وَجْهُ الاختصاصِ به: أنه سبحانه خَلَقَها ـ إذ خَلَقَها ـ إرادةً لنفسِه وعِلْمًا لنفسه.

❊ قلنا: لِمَ لا يجوزُ أن يَخْلُقَها في غيره، ويَجْعَلَها على صفةٍ تختصُّ به[(١)]، كما قلتُم في الكلام الذي يخلقُه في غيره وهو المتكلِّمُ به؟

ثم نقولُ: قد قام الدَّليلُ على نفي الأحوال، وبَيَّنَّا: أنه لا معنى للعالِمِيَّة إلا اختصاصُ العلمِ بالعالِم؛ فتقديرُ عِلْمٍ لا في محلٍّ باطلٌ مِن القولِ وقَلْبٌ للحقائق، وكذلك القولُ في تقديرِ كلِّ عَرَضٍ في غيرِ محلٍّ. وإذا قَدَّرْنَا القولَ بثبوت الأحوال فنقولُ: إنما المحذورُ مِن قيام (١٠١/ف) علومٍ حادثةٍ بذات القديم تعالى أن تتجدَّدَ له الأحوالُ، وإذا اعترفتُم بتجدُّدِ الأحوال، فما المانعُ مِن قيام مُوجِباتها به؟! تعالى اللهُ عن قول المبطلين.

ويقالُ لهم: إذا كان الباري تعالى في أزله عالِمًا بما سيكونُ مِن الكائنات، فإنما يعلمُها على ما هو عليها؛ فإن العلمَ إنما يكونُ عِلْمًا إذا تعلَّقَ بالمعلوم على ما هو عليه؛ فيجبُ أن يكتفي بذلك عند الخلق؛ إذ لا فائدةَ في إحداثِ علمٍ بها مع العلم القديم، ولقد كان عالِمًا بها تقديرًا، فإذا وُجِدَتْ تَحَقَّقَ ما كان مُقَدَّرًا، والتقديرُ والتحقيقُ آيلانِ إلى المعلوم لا إلى الصفة القديمة.

❊ فإن قال: إذا أَحْدَثَ [اللهُ][(٢)] المعلومَ يتجدَّدُ له حكمٌ، وكما يتجدَّدُ الحكمُ عند تجدُّدِ العلَّة، وجبَ أن تتجدَّدَ العلةُ عند تجدُّدِ الحكم.

❊ قلنا: إنما يتجدَّدُ له الحكمُ على زعمك بعد وقوع الكائنات

---

(١) في الأصل: بها. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٤٥.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٤٥.

والمعلومات لا قبلها، فَلِمَ قلتَ: إنه يُحْدِثُ لنفسه علومًا بها قبلها ومتقدمةً عليها؟

❊ فإن قال: إنما الحاجةُ إلى العلم وقتَ[1] الخَلْقِ.

❊ قلنا: ولقد كان عالِمًا بها قبل الخلق، والتقديرُ كالتحقيق.

❊ فإن قال: كان الباري تعالى في أزله عالِمًا بعدم العالم لا بوجوده، فإذا حَدَثَ العالَمُ فلا يخلو مِن أمرين: إمَّا أن لا يكونَ عالِمًا به، وذلك محالٌ، وإمَّا أن يكونَ عالِمًا به، فإن كان عالِمًا به؛ فقد تجدَّدَ له حكمٌ لم يكن، وهذا معلومٌ قطعًا؛ فلا بُدَّ مِن تجدُّدِ علومٍ. ثم لا سبيلَ إلى القول بقيامِ علومٍ حادثةٍ بذاته تعالى، ولا وَجْهَ لقولِ مَنْ قال: «إنه سبحانه في الأزل كان عالِمًا بوجود الكائنات[2]»؛ فإن ذلك جهلٌ وليس بعلمٍ.

ومن قال: «إن علمَه الأزليَّ بما سيكونُ صار عِلْمًا بالكون»؛ فقد صَرَّحَ بانقلاب العلم القديم وتغيُّرِه وتجدُّدِ الحكم عليه، وذلك محالٌ. وإذا بطلت هذه الوجوهُ؛ تعيَّنَ القولُ بتجدُّدِ علومٍ لله تعالى يُحْدِثُها الباري سبحانه لا في محلٍّ قبل المعلومات.

❊ قلنا: لا يتجدَّدُ لله سبحانه حكمٌ لم يكن، ولا تتعاقبُ عليه الأحوالُ؛ إذ يلزمُ مِن تعاقبها ما يلزمُ مِن تعاقبِ الحوادثِ على الجواهر، بل الباري تعالى مُتَّصِفٌ بعلمٍ واحدٍ متعلِّقٍ بما لم يَزَلْ ولا يزالُ، وهو مُوجِبٌ له الإحاطةَ بجميع المعلومات على تفاصيلها، مِن غير تجدُّدِ وَجْهٍ للعلم أو تجدُّدِ تعلُّقٍ أو حالٍ له؛ لقدمه.

---

(١) في الغنية للشارح ١/٥٤٥: قبل.

(٢) زاد الشارح في الغنية ١/٥٤٦: قبل الوجود.

والقديمُ لا يتغيَّرُ ولا يتجدَّدُ له حالٌ، وإضافةُ الصفةِ الأزليَّةِ إلى الكائنات في لا يزالُ ـ مِن حيثُ لا تنقلبُ عن حقيقتِها بتجدُّدِ الكائنات ولا تكتسبُ صفةً مِن تجدُّدِها ـ بمثابةِ إضافةِ الوجود الأزلي الأبدي الذي لا يناسبُ الأزمنةَ إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة.

على أن العلمَ مِن حقيقته أن يَتْبَعَ المعلومَ على ما هو به، مِن غير أن يكتسبَ منه صفةً أو يَسْتَجِدَّ حالًا، والمعلوماتُ وإن اختلفت وتعدَّدَت فقد تشاركت في كونها معلومةً، ولم يكن اختلافُها لتعلُّقِ العلم بها، بل اختلافُها لأنفسها، وكونُها معلومةً لتعلُّقِ العلم بها، وذلك لا يختلفُ.

وكذلك القولُ في تعلُّقِ صفات الإله سبحانه، فلا نقولُ: يتجدَّدُ عليه الحال بتجدُّدِ المعلوم والمتعلَّق، كما قال جَهْمٌ، ولا نقولُ يعلمُ العدمَ والوجودَ في وقتٍ واحدٍ؛ لتناقضهما، بل يعلمُ العدمَ في وقت العدم، ويعلمُ الوجودَ في وقت الوجود، مِن غير تجدُّدِ حال على العلم؛ فإنه صفةٌ مُتَهَيِّئَةٌ لدَرْكِ ما يَعْرِضُ عليه.

والذي يُوضِّحُ الحقَّ في ذلك: أن مَن اعتقد بقاءَ العلم الحادث، ثم صَوَّرَ علمًا متعلِّقًا بأن سيقدمُ زيدٌ غدًا، وقَدَّرَ استمرارَ العلمِ بتوقُّعِ قدومه إلى حالِ قدومه، فإذا قَدِمَ لم يفتقر إلى علمٍ مُجَدَّدٍ بوقوع قدومهِ؛ إذ قد سبقَ له العلمُ بقدومه في الوقت المعيَّنِ.

وآيةُ ذلك: أَنَّا لو قَدَّرنا دوامَه[1]، وقلنا: لا يتعلَّقُ العلمُ السابق بالوقوع، للزمَ كونُه جاهلًا بالوقوع في وقته أو غافلًا عنه، مع تقديرِ دوام العلم بالوقوع

---

(١) في الغنية للشارح (ل: ٦٦): وآية ذلك: أنا لو قدرنا اعتقاد دوام العلم كما صورنا، ولم نفرض عند وقوع القدوم علمًا آخر سوى ما قدرنا دوامه....

المرقوب في الوقت المعيَّنِ ، وذلك باطلٌ على الضرورةِ ؛ فوجوبُ كونِه عالِمًا بقدومِه حالَ قدومه بالعلم الأول ، يمنعُ تجدُّدَ علمٍ أو تقديرَ جهلٍ ؛ فقد تَنَجَّزَ ما كان متوقَّعًا وتَحَقَّقَ ما كان مُقَدَّرًا ، واندرج تحت هذا العلم القطعُ بعدم القدوم قبل وقته.

❁ **فإن قال قائلٌ**: فقد يَجِدُ في نفسِه تفرقةً بين علمِه بأن سيقدمُ ، وبين علمِه بوقوعِ القدوم.

❁ قلنا: علمُه بأن سيقدمُ غدًا علمُه بالقدوم في الوقت المعين ؛ فمتعلَّقُ علمِه قدومُه في ذلك الوقت ، ثم مِن توابع هذا العلمِ العلمُ بعدمِ القدوم قبل الوقت المفروض ، فإنْ فَرَضَ فارضٌ تجدُّدَ حالٍ أو تَعَيُّنَ[1] نفسِ وقت القدوم ؛ فذلك يرجعُ إلى إحساسِ القدوم ومعاينتهِ ، وليس المُخْبَرُ كالمُعَايَن ، وليس التقديرُ كالتحقيق في حَقِّ المُحْدَثين.

وليس مِن معتقدِنا المصيرُ إلى بقاء العلوم الحادثة ، ولكنَّ الأدلةَ تنبني على الحقائق مرةً ، وعلى تقديرِ اعتقاداتٍ أخرى ، فإذا لم يلزم شاهدًا تجدُّدُ علومٍ عند تجدُّدِ المعلومات في حَقِّ مَنْ سبقَ له العلمُ بوقوعها في الاستقبال ؛ فلأن لا يلزمُ ذلك في حَقِّ القديم سبحانه أولى ، فافهموه.

❁ **فإنْ تَمَسَّكَ مُتَمَسِّكٌ** بظواهرَ مِن القرآن ، مِثْلُ: قولِه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّمَن فِيٓ أَيۡدِيكُم مِّنَ ٱلۡأَسۡرَىٰٓ إِن يَعۡلَمِ ٱللَّهُ فِي قُلُوبِكُمۡ خَيۡرًا﴾ [الأنفال: ٧٠] ، وقولِه: ﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ﴾ [محمد: ٣١] ، ونظائرِه. وكذلك قولُه تعالى: ﴿وَلَوۡ شِئۡنَا﴾ [الأعراف: ١٧٦] ، ﴿وَلَئِن شِئۡنَا﴾ [الإسراء: ٨٦] ، وقولُه: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ﴾ [الإسراء: ١٦].

---

(١) أي: كونه عيانًا.

* **والجوابُ عن ذلك**: ما قَدَّمناهُ مِن تحقُّقِ ما كان مُقَدَّرًا قبل وقته، وتنجُّزِ ما كان متوقَّعًا قبل أوانه، وظهورِ ما كان مُسْتَتِرًا في كَتْمِ الغيب قبل حِينِه.

فقولُه: ﴿ إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ خَيْرًا ﴾ معناه: إن يكن في قلوبكم إيمانٌ فيعلمُه، وقد كان العلمُ القديمُ علمًا بأن سيكونُ قبل وقوع الكونِ وتحقُّقِه، فإذا تحقَّقَ ما كان متوقعًا، كان العلمُ علمًا بوقوعه في وقته، فالاستقبالُ إنما هو في المعلوم ووقوعه، فنُقِلَ إلى العلم توسُّعًا؛ مِن حيثُ لا يُتَصَوَّرُ وقوعُ كائنٍ إلا والعلمُ الأزليُّ محيطٌ به، فإذا وجبَ تلازمُهما، صَحَّ التعبيرُ عن أحدهما والمرادُ منه الآخرُ.

وهذا كما يقولُ القائلُ لغيره: «لا أَرَيَنَّكَ هاهنا فأضربَك»، ومرادُه بذلك: لا تكونَنَّ بهذا المكان فتستحقَّ الضربَ، وليس متعلَّقُ النهي في هذه الصورة الرؤيةَ، وإنما متعلَّقُه كونُه في هذا المكان، ولكن لَمَّا لم يُتَصَوَّرْ كونُه بحضرته إلا وهو بمرأىً منه، صَحَّ إطلاقُ ذلك؛ كذلك فيما نحن فيه.

ولأن الجزاءَ إنما يكونُ مِن الله تعالى على العمل لا على العلم؛ فأَطْلَقَ صيغةَ الاستقبال على العلم والمرادُ منه العملُ، في مثل قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، أي: ولم يقع منكم جهادٌ وصبرٌ على البلايا، فيعلمُ الله تعالى ذلك منكم.

وقال بعضُ أصحابنا: الاستقبالُ عائدٌ إلى العبارات عن الكائنات على حَسَبِ كونها ووقوعها؛ فإنه سبحانه إنما يُوصَفُ بالعلم بالجهاد وبالإيمان عند وقوعها، وقبل ذلك كان العلمُ علمًا بأن سيكونُ الجهادُ.

ومِن المفسرين مَنْ يُفَسِّرُ العلمَ في هذه الآياتِ بالرؤية والتَّمييز؛ فيقولُ

في قوله تعالىٰ: ﴿ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ﴾ أي: حتىٰ نُمَيِّزَ ونرىٰ المجاهدين.

والكلامُ في المشيئة والإرادة كالكلام في العلم، وكأنَّ التأويلَ: لو كانت مشيئتُنا وإرادتُنا إرادةً ومشيئةً لوقوع هذا الأمر من الخير والشر، لَيَنْفَعِلَنَّ كما أردناه، وإنما خُوطِبْنَا علىٰ حَسَبِ ما نتفاهم ويُخاطِبُ بعضُنا بعضًا، والله أعلم.

فَصْلٌ

❊ **فإن قال قائلٌ:** أقيموا الدليلَ علىٰ وجوب تعلُّقِ العلم القديم بجميع المعلومات؟

❊ **قلنا:** العلمُ القديم حَقُّهُ أن يتعلَّقَ بكلِّ ما يَصِحُّ أن يكون معلومًا لعالِمٍ؛ إذ لا معلومَ بالإضافة إلىٰ العلم القديم أَوْلَىٰ مِن معلومٍ، لا سِيَّما إذا كان مِن حقيقة العلم أن لا يَكْتَسِبَ صفةً مِن المعلوم.

ولا يُفْرَضُ اختصاصُه بمعلومٍ مُعَيَّنٍ كالعلم الحادث؛ إذ القديمُ لا يتطرَّقُ إليه التخصيصُ؛ فلا يُعْقَلُ في حَقِّهِ الاختصاصُ، ولو فُرِضَ فيه الاختصاصُ والاقتصارُ علىٰ بعضِ المعلومات، لأدَّىٰ إلىٰ النقصِ والقصورِ؛ مِن حيثُ إنه لا يختصُّ (١٠٢/ف) بالبعضِ إلا بِمُخَصِّصٍ يُخصِّصُه به، وذلك يَدُلُّ علىٰ الحَدَثِ.

وتَمَسَّكَ القاضي بطريقةٍ أخرىٰ فقال: ما مِن معلومٍ يُفْرَضُ إلا ويَصِحُّ أن يَعْلَمَهُ الواحدُ مِنَّا، وهذا التجويزُ معلومٌ علىٰ الضرورة، لا سبيلَ إلىٰ جحده، ثم لا يثبتُ لنا العلمُ بالمعلوم إلا ضروريًّا أو كسبيًّا، وعلىٰ أَيِّ الوجهين يُفْرَضُ ثبوتُه فاللهُ تعالىٰ مُوجِدُهُ ومخترعُه، فإذا اخترعَه وأبدعَه فلا محالةَ بكونه عالِمًا

به ؛ قال اللهُ تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]. وإذا وَجَبَ كونُه عالِمًا بالعلم، وجبَ كونُه عالِمًا بمعلوم العلم ؛ فإن كلَّ عالِمٍ بعلمٍ فهو لا محالةَ عالِمٌ بمعلومه.

فثبت بهذه الجملة: أن كلَّ ما يَصِحُّ كونُه معلومًا لنا، يجبُ كونُه معلومًا لله تعالىٰ ؛ إذ لو لم يجب ذلك لم يصح ذلك في حقوقنا، وجوازُ ذلك في حقوقنا مُدْرَكٌ علىٰ الضرورة.

فَصْلٌ

أجمعَ المسلمون علىٰ أن معلوماتِ الرَّبِّ تعالىٰ لا تتناهىٰ، وكذلك كلُّ صفةٍ قديمةٍ لها تعلُّقٌ بمتعلَّقٍ، فلا نهايةَ لمتعلَّقاتِ تلك الصفة.

هذا ما أَطْلَقَهُ الإمامُ، وفي إطلاقِ ذلك في السَّمْعِ والبصر ضَرْبٌ مِن التوسُّعِ، وفيه أَوْفَىٰ غموضٍ، وسنذكره في موضعه، إنْ شاءُ اللهُ.

وقد أَطْلَقَ الأصحابُ [القولَ][١] بأن معلوماتِ الله تعالىٰ في كلِّ معلومٍ لا تتناهىٰ، أشاروا بذلك إلىٰ أن التقديراتِ الجائزةَ في كلِّ معلومٍ لا تتناهىٰ ؛ إذ ما مِن وقتٍ مِن الأوقات المقدَّرة، وما مِن قُطْرٍ مِن الأقطار الموهومة إلا ويجوزُ تقديرُ وقوعِ هذا الجوهر وثبوتِه فيه علىٰ البَدَلِ.

❁ **فإن قال قائلٌ**: ما معنىٰ قولكم: «إن المعلوماتِ لا تتناهىٰ»، وما يكونُ معلومًا لله تعالىٰ فهو مُفَصَّلٌ مُعَيَّنٌ، والجمعُ بين التفصيل وعدم النهاية جمعٌ بين نقيضين ؛ فإن ما لا يتناهىٰ لا يَتَفَصَّلُ ؛ فإن نَفْيَ النهاية يُشْعِرُ بنفي الحصر والضبط ؛ فإن الحصرَ والضبطَ مُؤْذِنٌ بالتناهي ؟

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٥٠.

* **قال الإمامُ**: أما الكائناتُ [فمُفَصَّلةٌ منحصِرةٌ][1]، وما وَقَعَ في المعلوم كونُه فهو مُلْحَقٌ بالكائنات، وما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يكونُ ويستحيلُ كونُه، فلا[2] يَتَفَصَّلُ ولا يتقدَّرُ وقوعُه، والعلمُ علمٌ باستحالته، وما عَلِمَ اللهُ تعالىٰ أنه لا يكونُ ويجوزُ في المعلوم كونُه، فذلك هو الذي لا يتناهىٰ، وذلك ما نعنيه بالمقدورات والممكنات.

ومعنىٰ قولنا: «إنها مِن الجائزات»: أن آحادَها مما لا يمتنعُ وقوعُه علىٰ وجه الصِّحة والبدل، لا علىٰ وجه الاستحالةِ والجمعِ بين الأضداد، وما هذا سبيلُه فالقدرةُ لا تتقاعدُ عنه؛ إذ هو في حَيِّزِ الإمكان، وهذا هو الصحةُ التي أطلقناها. وهذا القبيلُ مُلْتحِقٌ بالكائنات تقديرًا، وذلك معلومٌ مُفَصَّلٌ، وما عدا هذا القبيل فهو مِن المستحيلات مِن وجه ومِن الممكنات مِن وجه.

هذا معنىٰ قولِ الإمام حيثُ قال: «العلمُ: صفةٌ مُتَهَيِّئَةٌ لدَرْكِ ما يَعْرِضُ عليها»، والمعنيُّ بالعَرْضِ: جهةُ الإمكان وتعيينُ الآحاد علىٰ البَدَلِ؛ إذ لا مقدورَ إلا ويمكنُ وقوعُه علىٰ هذا الوجه.

وربما كان يُعَبِّرُ عن هذا المعنىٰ بالاسترسال، وكان يقولُ بالاسترسال: «إنه يُدْرِكُ بالعلم كلَّ معروض عليه»، ويعني بالمعروض: أن ما خرج عن حَيِّزِ المحال إلىٰ حيِّزِ الإمكان فالعلمُ به علمٌ بكونه ممكنًا، وما كان محالًا فالعلمُ علمٌ بكونه محالًا؛ فلا يقالُ: «إنه يعلمُ المحالَ ممكنًا ولا الممكنَ محالًا»، وما لا ينقسمُ آحادًا لا يعلمُه آحادًا، فالعلمُ يَتْبَعُ المعلومَ علىٰ ما هو به، والكائناتُ لا تنضافُ إلىٰ ما لا يتناهىٰ بالنسبة والجزئية؛ فإن ما لا يتناهىٰ لا

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح (١/٥٥٠).

(٢) في الأصل: ولا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٠.

جزءَ له ؛ فخرج مِن هذه الجملة: أنه سبحانه يعلمُ الجائزَ جائزًا ، والمستحيلَ مستحيلًا .

❁ **فإن قال قائلٌ**: ما معنىٰ قولكم: «صفةٌ متهيئةٌ لدَرْكِ ما يَعْرِضُ عليها[١]» ، أتعنون بالعَرْضِ: حقيقةَ الوقوع [أو تقديرَ الوقوع][٢] ، والتقديرُ لا يُعْقَلُ في حقِّ القديم سبحانه؟

❊ **قلنا**: قد يكونُ العَرْضُ وقوعًا إذا عَلِمَ وقوعَه ، وقد يكونُ تقديرًا إذا عَلِمَ أنه لا يقعُ ، وقد قلنا: معنىٰ قولنا: «إن الجائزاتِ لا تتناهىٰ»: أنه لا يمتنعُ كائنُ آحادِها علىٰ الصحة والبدل[٣].

❁ **فإذا قيل**: هذه التقديراتُ متجدِّدةٌ ، والقديمُ يتعالىٰ عن قيام الحوادث بذاته .

❊ **قلنا**: تقديرُ ذلك في حَقِّ القديمِ أن يقال: معنىٰ قولنا: «إنها لا تتناهىٰ»: أنه لا يتعيَّنُ آحادُها علىٰ الصحة إلا والعلمُ القديم متعلِّقٌ به علىٰ الاسترسال . والمعنيُّ بالاسترسالِ: تعيينُ آحادها بالوقوع مرةً وتقديرُ الوقوع أخرىٰ ، وكَيْفَما قُدِّرَ فالعلمُ القديمُ يتعلَّقُ به تحقيقًا وتقديرًا ، مِن غيرِ تجدُّدٍ في ذاته ولا تجدُّد حالٍ للعلم القديم .

وقد أجمعَ المسلمون علىٰ أن الكافرَ الذي وَقَعَ في المعلوم أنه لا يؤمنُ مع كونِه مأمورًا بالإيمان: عَلِمَ اللهُ تعالىٰ لا محالةَ أنه لو امتثلَ الأمرَ وآمن ،

---

(١) في الأصل: عليه . والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥١ .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح (١/٥٥١) .

(٣) إيراد هذه الفقرة في الغنية للشارح ١/٥٥١ هكذا: قلنا: قد يكون العرض وقوعًا إذا علم وقوعه ، وقد يكون تقديرًا إذا علم أنه لا يقع ، ثم الواقع منهما والمقدور علىٰ وجه البدل ملحق بالكائنات ، والعلم القديم علم بها وقوعًا وتقديرًا .

كَيفَ حالُه وحُكْمُه عاجلًا أو آجلًا(١).

والقرآنُ مُصَرِّحٌ بهذا في مواضع، مِثْلُ: قولِه تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٌ ۖ لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٣]، و﴿لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [المائدة: ٦٥]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [المائدة: ٦٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

وهذا تقديرٌ لِمَا وقعَ في المعلوم أنه لا يكون، وقد وردَ التقديرُ فيما يستحيلُ بقوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

غيرَ أن التقديرَ المضافَ إلينا مُشْعِرٌ بالحدوث والتجدُّدِ، ولا يُشْعِرُ بذلك في حقِّ القديم سبحانه، وقد ذكرنا: أن دَرْكَ الصفةِ أَغْمَضُ مِن دَرْكِ الموصوفِ(٢)، وقال تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢]، وقال ﷺ: (لا فِكْرَةَ في الرَّبِّ).

وبالجملة: لا يقومُ حادثٌ بذاتِ الله تعالىٰ، بل يستحيلُ تجدُّدُ الأحوالِ عليه.

❊ فإن قيل: قد قلتُم: «ما لا يتناهىٰ لا يناسبُ المتناهي بالجزئية»، وقد

---

(١) كذا العبارة في الأصل، وعبارة الشارح في الغنية (ل: ٦٧): علم الله لا محالة أنه لو آمن يكون من أهل الأمن في الدنيا وأهل الثواب في الآخرة.

(٢) زاد الشارح في الغنية (ل: ٦٧): وإذا كان الموصوف بلا كيف ولا نهاية؛ فصفاته بمثابته لا كيف لها ولا نهاية، وله المثل الأعلىٰ والصفات العلىٰ والأسماء الحسنىٰ.

عرفتُم التفاوتَ بين المعلومات والمقدورات، مع القَطْعِ بأن كلَّ واحدٍ منهما لا يتناهىٰ!!

* قلنا: المقدوراتُ فيما يَصِحُّ أن يكونَ مقدورًا لا تتناهىٰ، وكذلك المعلوماتُ[١]، ولا تفاوتَ بينهما[٢] وما يَصِحُّ أن يكون متعلَّقًا لهما مِن هذا الوجه. فأما الواجبُ والمستحيلُ فالعلمُ يتعلَّقُ بهما لا محالةَ[٣]، والقدرةُ لا تتعلَّقُ بهما، لا لقصورٍ في القدرة، ولكن لأن متعلَّقَهما ما كان ممكنًا يَصِحُّ وقوعه، والواجبُ والمستحيلُ ليسا في حَيِّزِ الإمكان.

فَصْلٌ

اختلف المتكلمون في أن العلمَ الحادثَ هل يتعلَّقُ بمعلومٍ علىٰ الجملة أو بمعلوماتٍ علىٰ الجملة؟

فذهبَ كثيرٌ مِن أصحابنا ومِن طوائف المعتزلة إلىٰ تجويز ذلك، وهو أحدُ قَوْلَي أبي الحسن وأبي هاشم.

وصارَ كثيرٌ مِن مُحَقِّقي أصحابنا ومِن المعتزلة إلىٰ منعه، وهو أحدُ قَوْلَي أبي الحسن وأبي هاشم.

وصورةُ المسألةِ: أن يعلمَ الإنسانُ أن له درهمًا مِن جملة هذه الدراهم، أو يعلمَ علىٰ الجملةِ أن له أختًا في جملة نساءِ هذه البلدة ولم يعلم عينَها، وكذلك يعلمُ أن معلوماتِ الله تعالىٰ لا تتناهىٰ.

---

(١) في الغنية للشارح ١/٥٥٢: وكذلك المعلومات فيما يصح أن يكون معلومًا.

(٢) في الأصل: بينها. ولعل المناسب ما أثبته.

(٣) زاد الشارح في الغنية ١/٥٥٢: ومن ضرورة تعلق العلم بالممكنات: العلمُ بالواجب والمستحيل؛ لتتميز الممكنات عنها.

ومِمَّا يجبُ الوقوفُ عليه: أن العلمَ بالجملة يناقضُ العلمَ بالتفصيل؛ فإن مَنْ أحاطَ بالتفصيلِ لا يُتَصَوَّرُ في حَقِّهِ العلمُ بذلك على الجملة، ثم التناقضُ والتضادُّ يئولُ إلى الجهلِ بالتفصيل والعلمِ بالتفصيل؛ إذ لا يجتمعان.

❖ فإن قال قائلٌ: أَتَصِفُونَ الرَّبَّ تعالى بأنه يعلمُ المعلوماتِ على الجملة، كما يعلمُها العباد، أم لا تصفونه بذلك؟ فإن لم تَصِفُوه بذلك؛ فقد أَثْبَتُّم للعبد معلومًا ينفردُ به عن الرَّبِّ، وذلك خلافُ الإجماعِ، على أنه كيفَ يخلقُ الرَّبُّ للعبد علمًا بمعلومٍ وهو سبحانه غيرُ عالِمٍ به؟! وإن أنتم وَصَفْتُمُوهُ بذلك؛ فقد وَصَفْتُمُوهُ بالجهل بالتفصيل.

※ قلنا: الباري سبحانه عالِمٌ بالمعلومات على التفصيل، كما قَدَّمناه، ولا يمتنعُ أن يخلقَ للعبد علمًا ببعض الوجوه دون بعضٍ، وهو سبحانه يعلمُ المعلوماتِ بجميع وجوهها، وهذا لا ينكره عاقلٌ.

ثم قال شيخُنا أبو الحسن: قولُ مَنْ قال: «العلمُ بالجملة لا يجامعُ العلمَ بالتفصيل» خطأٌ، بل لا يجامعُ الجهلُ بالتفصيل العلمَ بالتفصيل.

ثم قال ﷺ بانيًا على ذلك: إذا عَلِمَ العبدُ أن معلوماتِ الإله لا تتناهى، فمتعلَّقُ علمِه أنه لا تتناهى معلوماتُه سبحانه، وهو العلمُ بانتفاء النهاية عن معلوماته، وهذا مما يعلمُه الإله سبحانه مِن صفة نفسه، غيرَ أن العبد (١٠٣/ف) يختصُّ بالجهل بالتفصيل.

وقال شيخُنا أبو القاسم الإسفراييني: العِلْمُ بالجملة لا يُتَصَوَّرُ، وإنْ أُطْلِقَ ذلك ففيه تَجَوُّزٌ؛ فإن الذي عَلِمَ ليس له إجمالٌ[1]، والذي فيه الإجمالُ

---

(١) في الغنية للشارح ١/٥٥٣: فإن الذي عَلِمَهُ ليس فيه إجمالٌ.

في الصورةِ المفروضة ليس بمعلومٍ أصلًا ، ومَنْ عَلِمَ أن له درهمًا مِن جملة هذه الدراهم مِن غيرِ تعيُّنٍ ؛ فلا إجمالَ فيما عَلِمَهُ ، والذي هو مجملٌ لم يتعلَّق علمُه به ، ومَنْ عَلِمَ أن معلوماتِ الله تعالىٰ لا تتناهىٰ ، فمعلومُه واحدٌ ، وهو انتفاءُ النهاية عن المعلومات .

وهذا الذي ذكره هو معنىٰ قولِ شيخنا أبي الحسن ومحقِّقي أصحابه ، كما قدَّمنا .

ومِن مذهبه : أنه لا يمتنعُ أن يكونَ الشيءُ معلومًا مِن وجهٍ مجهولًا مِن وجهٍ ، وهذا قولُ نُفاةِ الأحوال ؛ فيستحيلُ أن يجهلَ الوجهَ الذي عَلِمَ ، ولا يمتنعُ ذلك في وجهين .

وقال شيخُنا الإمامُ : مَنْ علمَ أن معلومات الله تعالىٰ لا تتناهىٰ ؛ فلا يمتنعُ أن يقال : إن علمَه تعلَّقَ بمعلوماتٍ ، غيرَ أن المقصودَ بالعلم منها واحدٌ ، وهو انتفاءُ النهاية عنها .

وهذا قولُ أبي الحسين البصري ، وسنعودُ إلىٰ بيان هذا فيما بعدُ إن شاء الله .

فَصْلٌ

قال أصحابُنا : لا معلومَ للرَّبِّ تعالىٰ إلا ويجوزُ فَرْضُهُ معلومًا لنا ، بأن يخلقَ لنا علمًا بذلك .

ولا تجتمعُ معلوماتُ الله تعالىٰ للعبد ؛ لاستحالةِ تقديرِ علومٍ لا تتناهىٰ ، ولِمَا قامَ مِن الدليل علىٰ أن العلمَ الحادثَ لا يتعلَّقُ بمعلوماتٍ ، وهذا هو المشهورُ مِن المذهب ، ومَنْ جَوَّزَ تعلُّقَهُ بمعلوماتٍ ، فلا يُطْلِقُ القولَ بجواز

تعلُّقِهِ بجميع المعلومات.

فَصْلٌ

ما صارَ إليه أكثرُ مشايخنا وجماهيرُ المعتزلة: إلىٰ[1] أن العلمَ الواحدَ الحادثَ لا يتعلَّقُ بمعلومين مِن غير فَصْلٍ.

وهذا هو المشهور مِن مذهب شيخنا أبي الحسن.

وصار أبو الحسن الباهليُّ مِن أصحابنا إلىٰ أن العلمَ الضروريَّ يجوزُ تعلُّقُه بمعلومين وأكثر، ولا يجوزُ ذلك في العلم النظريِّ.

ونقل الإمامُ أبو القاسم الإسفراييني في كتاب «الأسئلةِ» عن شيخنا أبي الحسن ﷺ أنه قال: لا يمتنعُ تعلُّقُ العلمِ الحادث بمعلوماتٍ مِن غير فَصْلٍ.

والذي استقرَّ عليه جوابُ القاضي في «الهداية» بعد تردُّدٍ: أن كلَّ معلومين يجوزُ تقديرُ العلم بأحدهما مع الجهل بالثاني أو الغفلة عنه، فلا يجوزُ أن يتعلَّقَ العلمُ الواحدُ بهما، وذلك كالجوهر مع الجوهر والعَرَضِ مع العَرَضِ[2]، وكذلك كلُّ غَيْرَيْنِ؛ فليس يمتنعُ أن يعلمَ جوهرًا مَنْ يجهلُ مِثْلَهُ أو غيرَه مِن الأعراض.

قال: وكلُّ معلومين لا يجوزُ العلمُ بأحدهما مع الجهل بالثاني، فيتعلَّقُ العلمُ الواحدُ بهما جميعًا.

بيانُه: أن العلمَ بمغايرة جوهرٍ جوهرًا لا يثبتُ مع الجهل بمغايرة الآخر له؛ إذ يستحيلُ أن يعلمَ مغايرةَ الجوهرِ العَرَضَ مَنْ يجهلُ مغايرةَ العَرَضِ

---

(١) كذا في الأصل، والمناسب حذف «إلىٰ».

(٢) في الغنية للشارح ١/٥٥: كالعلم بالجوهر والجوهر والعرض مع الجوهر أو مع العرض.

الجوهرَ، وكذلك القولُ في المماثلة بين المِثْلَيْنِ، والمضادَّةُ والمخالفةُ والقربُ والبعدُ بين الشيئين. ومِن هذا القبيل: عِلْمُ العالِم بمعلومٍ مع كونِه عالِمًا[١] بعلمه به؛ لاستحالةِ ثبوتِ أحد المعلومين دون الثاني؛ فيجبُ القضاءُ بأن العلمَ بالسواد عِلْمٌ بأنه عِلْمٌ به.

فهذه طريقتُه، وقد ذكرها الإمامُ في «الشامل»[٢]، ثم اعترضَ عليها في «التعليق»، كما سنشيرُ إليه.

فأما مَنْ صارَ إلىٰ أن العلمَ الحادثَ لا يتعلَّقُ إلا بمعلومٍ واحدٍ، فاستدلَّ عليه بأن قال: لو تعلَّقَ العلمُ الحادثُ بمعلومين، لم يمتنع أيضًا تعلُّقُهُ بثالثٍ ورابعٍ إلىٰ ما لا يتناهىٰ، وذلك محال.

ومِمَّا تمسَّكُوا به، وهو عمدةُ ابنِ الجُبَّائي، وذلك أن قال: للعلم اختصاصٌ بالمعلوم، فإذا تعلَّقَ بالسواد مثلًا فله اختصاصٌ به، فلو قُدِّرَ تعلُّقُهُ بالبياضِ مِن الوجه الذي تعلَّقَ بالسواد، لكان البياضُ سوادًا، وذلك محالٌ.

ونحن أجبنا عن هذا في المسألة المتقدِّمة في إثبات العلم بالصفات.

ومما نزيدُه هاهنا: أن نقولَ: هذا الاختصاصُ المشارُ إليه: إمَّا أن يُتَلَقَّىٰ مِن نفس العلم بكونه علمًا أو من حدوثه، فإنْ كان يُتَلَقَّىٰ مِن كونِه علمًا، فَيَبْطُلُ بعلم الإله سبحانه، وقد ثبت أن العلمَ لا يَكْتَسِبُ صفةً مِن المعلوم. وإنْ كان يُتَلَقَّىٰ ذلك الاختصاصُ مِن حدوثِهِ، فما المانعُ مِن أنَّ الجاعلَ إذ خَلَقَهُ وأَحْدَثَهُ [خَصَّصَهُ][٣] بمعلومين؟!

---

(١) في الأصل: علمًا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٥.

(٢) انظر: الكامل في الشامل لابن الأمير (ل: ٥٦).

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٥٦.

❁ **وأما قولُهم**: لو جازَ تعلُّقه بأكثر مِن معلومٍ واحدٍ، لم يقتصر على عددٍ دون عددٍ.

❋ **قلنا**: ما أنكرتُم ممن يقولُ: مِن العلوم[١] ما يتعلَّقُ بمعلومين فلا يتعداهما، و[منها][٢] ما يتعلَّقُ بمعلومٍ واحدٍ، فليس في العقل ما يُحيل ذلك.

❁ **فإن قالوا**: المعلومُ الواحدُ لا بُدَّ منه، والمزيدُ عليه موقوفٌ على الدليل.

❋ **قلنا**: فما الدليلُ على أنه لا مزيدَ على الواحد في جملة العلوم[٣]؟! وما المانعُ مِن المصير إلى أن بعضَ العلوم يستقلُّ بمعلومٍ، وبعضَها لا يستقلُّ إلا بمعلومين؟!

وعمدةُ الباهليِّ مِن أصحابنا في الفصل بين العلم الضروريِّ والنظريِّ: أن العلمَ النظريَّ له ارتباطٌ بالنظر، فيمتنعُ جمعُ نظرين؛ لتضادِّهما؛ وكذلك العِلْمَانِ.

فيقالُ له: لا يمتنعُ أن يتعلَّقَ دليلٌ واحدٌ بمدلولين أو بوجهين، ويرتبطُ بهما على الجمع نظرٌ واحدٌ، وذلك نحو: الدليلِ على حدوث الحادث؛ فإنه يتعلَّقُ بإثبات وجودٍ مسبوقٍ بعدمٍ، وهما معلومان، وكذلك الدَّالُّ على تماثل المثلين أو تغايرهما أو تضادِّهما؛ فإنه يتعلَّقُ بمعلومين وأكثر، وإتقانُ الفعل يَدُلُّ على علم الفاعل وإرادته.

وللباهليِّ أن يقولَ: المدلولُ واحدٌ في هذه المسائل، وهو إثباتُ التغاير

---

(١) في الأصل: من المعلوم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٥.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٥٥.

(٣) في الأصل: المعلوم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٥.

والتماثل، وكذلك الحدوثُ؛ فإن المدلولَ فيه ثبوت الأوليَّة، والعلمُ بالوجود ليس مقصودًا بالدليل. ولا جوابَ له عن الإتقان.

ثم يقالُ له: لِمَ قلتَ: «إن العلمَ الضروريَّ يجوزُ أن يتعلَّقَ بأكثرَ مِن معلومٍ واحدٍ»، مع القطعِ بجواز الجهل مِن كلٍّ واحدٍ منهما؟

ويقالُ للقاضي: ما الدَّليلُ على ما ارتضيتَهُ؟

فإنْ قال: الدليلُ عليه: أنَّا عَلِمْنَا جوازَ عِلْمِنا بالسواد مع الجهل بالبياض، فلو ثبت علمٌ متعلِّقٌ بهما، لاستحالَ ثبوتُ أحد المعلومين دون الثاني، وذلك حكمٌ باستحالةِ ما عُلِمَ جوازُه قطعًا. وأما الدليلُ في الطرف الآخر: فإن كلَّ معلومين استحالَ ثبوتُ أحدهما دون الثاني وَجَبَ صَرْفُهما إلى علمٍ واحدٍ، كما استحالَ أن يَتَّصِفَ بالأمر بالشيء مَنْ لا يَتَّصِفُ بالنهي عن أضداده؛ وجبَ لذلك القضاءُ بكونِ الأمر بالشيء نهيًا عن أضداده.

فيقالُ للقاضي: بِمَ تُنْكِرُ على مَنْ يقولُ: ليس يمتنعُ في الصورة التي فَرَضْتَ الكلامَ فيها أن يخلقَ اللهُ تعالى عِلْمَيْنِ[1] بالمعلومين، وكان تلازمُهما واجبًا حَسَبَ تلازمِ العلم بالألم وإدراكِ الألم؟ وكذلك كلُّ معنيين يُشْتَرَطُ تلازمُهما، وكذلك نقولُ في الأمر والنَّهي، فليس الأمرُ نهيًا، ولكن يتضمَّنُ نهيًا، وهما معنيان متلازمان.

فإن قال: كلُّ عالِمٍ بالشيء يجبُ أن يكونَ عالِمًا بأنه عالِمٌ؛ فإن العلمَ مِن الصفات المشروطة بالحياة، وما كان كذلك فلا بُدَّ أن يعلمَه ذو الحياة إذا انتفت عنه الآفاتُ.

---

(١) في الأصل: علمًا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٦.

فنقولُ: مَنْ عَلِمَ السوادَ مثلًا بعلمٍ، وقد قام الدَّليلُ على وجوب كونه عالِمًا بأنه عالِمٌ، فلا يخلو بعد ذلك: إما أن يعلمَهما[1] بعلمٍ واحدٍ، كما صرنا إليه، وإما أن يعلمَهما بعلمين. فإن قيل: «العلمُ الواحد يتعلَّقُ بالسواد وبكونه عالِمًا بالسواد»؛ فهو ما قلناه. وإن قيل: «إنما يعلمُ كونَه عالِمًا به بعلمٍ آخر»؛ فهذا يَجُرُّ القائلَ به إلى استحالةٍ؛ فإن هذا العلمَ له مِن الحكمِ ما للعلم الأول، فإذا عَلِمَ كونَه عالِمًا؛ فَلْيَعْلَم أنه عالِمٌ [بأنه عالِمٌ][2]، وذلك يقتضي عِلْمًا آخرَ؛ فيتسلسلُ، وذلك محالٌ.

✤ **وإن قيل**: مَنْ عَلِمَ شيئًا، فلا يَجِبُ أن يعلمَ نفسَه عالِمًا.

✤ **قلنا**: هذا محالٌ، ولو[3] جازَ المصيرُ إليه، لوجبَ أن يعلمَ الواحدُ فنونَ العلم، وهو لا يَشْعُرُ بذلك، وهذه جهالةٌ عظيمةٌ.

قلتُ: قال الأستاذُ أبو إسحاق: «إذا ثَبَتَ عِلْمٌ بالسواد، فكونُ العالِمِ عالِمًا بأنه عالِمٌ بالسواد عَيْنُ العلمِ بالسواد، فالعباراتُ تتعدَّدُ وتختلفُ دون المعلوم؛ إذ لا معنى للعلم بالشيء إلا كونُ صاحبِه عالِمًا به؛ فإن علمَه بالسواد وكونَه عالِمًا به واحدٌ». أشارَ إلى أنه إذا عَلِمَ شيئًا، فعلمُه به علمٌ بأنه عالِمٌ به.

وقال الإمامُ في «التعليق»: إذا تعلَّقَ العلمُ بالسواد، فإنما يُدْرِكُ صاحبُه كونَه عالِمًا به بإدراك النفس، وإدراكُ النفس متعلِّقٌ بجميع صفات الحيِّ مِن صاحبه.

---

(١) في الأصل: يعلمه. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٧.

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٥٧.

(٣) في الأصل: لو. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٧.

وسمعتُه رضي الله عنه يقولُ: لو سَمَّى مُسَمٍّ إدراكَ النفس عقلًا، كان مصيبًا (١٠٤/ف).

ونحن قد كَشَفنا عن هذه العُقْدة، وأوضحناها في صَدْرِ هذا الكتاب، في باب العقل وماهيته.

❊ فإن قال قائلٌ: بِمَ تُنْكِرُونَ على مَنْ يقولُ: إن العلمَ لا يمتنعُ تعلُّقُهُ بمعلوماتٍ مِن غيرِ فَصْلٍ، كما قلنا في العلم القديم، لا سِيَّمَا والعلمُ لا يكتسبُ صفةً مِن المعلوم؟

❊ قلنا: ما مِن معلومين يتعلَّقُ بهما علمٌ واحدٌ، إلا ويجوزُ في حكم العقل الجهلُ بأحدهما أو الذهولُ عنه مع العلم بالثاني، وهذا الجوازُ حكمٌ عقليٌّ، لا سبيلَ إلى دفعه، فلا يختصُّ العلمُ بأحد المعلومين دون الثاني إلا بمخصِّصٍ يُخَصِّصُهُ به، والعلمُ الأزليُّ لا يُفْرَضُ فيه اختصاصٌ، ولا يَفْتَقِرُ إلى التخصيصِ.

❊ فلو قالَ قائلٌ: فما المختارُ مِن الأقوال؟

❊ قلتُ: الذي عندي أن المسألةَ مظنونةٌ، لا يبلغُ الكلامُ فيها مَبْلَغَ القَطْعِ، وكان صَغْوُ الإمامِ إلى هذا؛ إذ لا يمتنعُ أن يخلُقَ الرَّبُّ سبحانه للعبد علمًا بمعلومٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، ويخلُقَ له علمًا بمعلومين في الحالة الثانية. ثم العلمُ الحادثُ لا يبقى، بل يتجدَّدُ حالًا على حالٍ، فلا يمتنعُ ثبوتُ علمٍ بمعلومٍ، وينتفي ذلك العلمُ، ويَخْلُفُهُ علمٌ متعلِّقٌ بمعلومين، ثم ينتفي ذلك، ويَخْلُفُهُ علمٌ بأحد المعلومين دون الآخر.

ويحتملُ أن يقال: يخلقُ اللهُ تعالى له بكلِّ معلومٍ علمًا على حِدَةٍ، وإذا كان المعلومان بحيثُ يَجِبُ تلازمُهما، فيخلُقُ له عِلْمَيْنِ متعلِّقين بهما، ثم

لا يمتنعُ أن يكونَ أحدُ المعلومين مقصودًا، والثاني يقترنُ به تبعًا، كمَنْ يعلمُ استحالةَ اجتماع السواد والبياض، فالمعلومُ المقصودُ مِن هذه المعلومات واحدٌ، وهو نَفْيُ الاجتماع، غيرَ أنه(١) ينضمُّ إليه علومٌ ثلاثةٌ: علمٌ بالسواد، وعلمٌ بالبياض، وعلمٌ بالاجتماع حيثُ يُتَصَوَّرُ الاجتماعُ، ثم العلمُ المقصودُ نَفْيُ(٢) الاجتماعِ المقدَّرِ بينهما في هذه القضية.

فَصْلٌ

قال الإمامُ: الظاهرُ مِن مذهب المُحَصِّلين: أن كلَّ عِلْمَيْن تعلَّقَا بمعلومَيْن، فهما مختلفان، سواءٌ تماثلَ المعلومان أو اختلفا، والمعتبرُ في ذلك تعدُّدُ المعلوم لا اختلافُهما(٣).

والدليلُ على ما قلناه: أن كلَّ واحدٍ مِن العِلْمَيْنِ لا يَسُدُّ مَسَدَّ الآخر(٤). ولو كانا مِثْلَيْنِ لضادَّ كلُّ واحدٍ منهما ما يُضَادُّ صاحبَه، ولَمَّا جازَ وجودُ أحدِ العلمين مع ضِدِّ الآخر عَلِمْنَا اختلافَهما؛ والذي يُحَقِّقُه: أنَّ العلمين لو تماثلا، لاستحالَ اجتماعُهما في محلٍّ واحدٍ؛ فإن مُتَماثِلَ الأعراض متضادَّةٌ عندنا، فلمَّا لم يستحل اجتماعُ علمين بجوهرين في محلٍّ واحدٍ، دَلَّ ذلك على اختلافِهما؛ إذ لو تماثلا لَمَا اجتمعا، كما لا يجتمعُ سوادان ولا بياضان في محلٍّ واحدٍ.

* **فإن قال قائلٌ:** أوضحوا تماثلَ العِلْمَيْن؟

* **قلنا:** كلُّ عِلْمَيْن حادثين تعلَّقَا بمعلومٍ واحدٍ على وجهٍ واحدٍ فهما

---

(١) في الأصل: أن. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٨.

(٢) في الأصل: ينفي. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٥٨.

(٣) في الغنية للشارح ١/٥٥٩: لا اختلافه. وانظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٥٨).

(٤) زاد الشارح في الغنية ١/٥٥٩: وهذا هو حقيقة المختلفين.

مِثْلان ؛ إذ يَسُدُّ كلُّ واحدٍ منهما مَسَدَّ الآخَر ، وإنما يُتَصَوَّرُ هذا على التعاقب والبدلِ مِن شخص واحد ؛ إذ لا يجتمعُ مِثْلان في محلٍّ واحد ، وإذا اتحدَ المعلومُ والعِلْمَانِ تعلَّقَا به على التعاقب والبدل ، فهما مِثْلانِ.

❊ **فإن قيل**: فالعلمان إذَا تعلَّقَا بمعلومٍ واحدٍ مِن شخصٍ واحدٍ على التعاقب ، وإنما يُتَصَوَّرُ ذلك في وقتين ، فهل يُؤثِّرُ تعدُّدُ الوقتِ والاختلافُ؟ وهل يَقْدَحُ في التماثل؟

❊ **قلنا**: الأوقاتُ لا أثرَ لها في الذوات وخصائص الصفات ، ولو اختلفَ العِلْمَان لذلك ، لخالفت الجواهرُ المتقدمةُ الجواهرَ المتأخرةَ.

❊ **فإن قيل**: فإذا تَعَدَّدَ العِلْمَان مِن شخصين واتحدَ المعلومُ فهل هما مثلان؟

❊ **قلنا**: الصحيحُ مِن المذهب: الحكمُ بتماثلهما ؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما يَسُدُّ مَسَدَّ الآخَر ، ومَنْ صارَ إلى أن الأعراضَ تختصُّ المَحَالَّ لأعيانها ؛ فتختلفُ إذًا باختلافِ مَحَالِّها.

والصحيحُ الوَجْهُ[1] الأولُ.

فإذا ثبت تفصيلُ القولِ فيما يتماثلُ ويختلفُ مِن العلوم ؛ فكلُّ متماثلين مِن العلوم متضادَّان ، وأما العلومُ المختلفة ، فلا تضادَّ فيها أصلًا.

وحكى الإمامُ أبو القاسم الإسفراييني عن الأستاذ أبي إسحاق: أنه كان يمنعُ اجتماعَ العلمين المختلفين ، ويحكمُ بتضادِّهما. وهكذا قولُه في الإدراكات.

---

(١) في الغنية للشارح ١/٥٦٠: المذهب.

والذي عليه أصحابُنا: أن العلومَ المختلفةَ لا تتضادُّ؛ فإنه لا يمتنعُ اتصافُ الحَيِّ في حالةٍ واحدةٍ في وقتٍ واحدٍ بهما.

وكان الأستاذُ يرىٰ امتناعَ ذلك ويقولُ: لو رامَ الإنسانُ جَمْعَ عِلْمَين في وقتٍ واحد في محلٍّ واحد، لم يَجِدْ إليه سبيلًا.

قالَ: ولو منعَ مانعٌ ذلك، لَزِمَهُ ثبوتُ جملةُ العلوم بمسائل الأحكام ودقائقِ الأصول والحِرَفِ والصناعات، لشخصٍ واحدٍ دَفْعَةً واحدةً، بحيثُ لا يَشْغَلُهُ علمٌ عن علمٍ.

ونحن نقولُ: إن امتنعَ ذلك، فلأنه لم تَجْرِ العادةُ به، لا لاستحالتِه.

فَصْلٌ

كلُّ معلومٍ يَصِحُّ أن يعلمَه الواحدُ مِنَّا ثم لم يعلمْهُ، فإنما يخلو عن العلم به لمانعٍ: مِن غفلةٍ[1] أو غيرِها مِن أضداد العلوم. ثم لا تجتمعُ جميعُ المعلومات للواحد مِنَّا؛ لأنه يُؤَدِّي إلىٰ اجتماعِ علومٍ حادثةٍ لا نهايةَ لها.

فإذا ثبت أن ما لا يعلمُه الواحدُ مِنَّا ويَصِحُّ أن يعلمَه، فإنَّا لا نعلمُه لمانعٍ، ولا سبيلَ إلىٰ إثباتِ موانعَ لا نهايةَ لها، ولكن نقولُ: المانعُ الواحدُ لا يمتنعُ تعلُّقُهُ بأمورٍ؛ فالسَّهْوُ[2] الواحدُ لا يمتنعُ أن يَعُمَّ جملةَ ما لا يعلمُه[3]، فإذا ازدادَ عِلْمًا، ارتفعَ ذلك المانعُ بمنعٍ آخر يكونُ منعًا عَمَّا لا يَعْلَمُ.

ولا بقاءَ للعلوم عندنا، ولا لأضدادها.

---

(١) في الأصل: علة. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٦٠.

(٢) في الأصل: والسهو. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٦٠.

(٣) الضمير يرجع إلىٰ «الواحد منا».

فَصْلٌ
في أضدادِ العُلوم

قال الإمامُ: للعلومِ أضدادٌ:

فمنها: الجهلُ، وهو: اعتقادٌ يتعلَّقُ بالمعتقَد على خلاف ما هو به. ويجوزُ أن يكونَ مُكْتَسَبًا للجاهل[1]، ويجوزُ أن يكونَ ضروريًّا، بأن يخلقَه اللهُ تعالىٰ فيه، وذلك كالنوم والغفلة.

والمعتزلةُ يمنعون ثبوتَ جهلٍ ضروريٍّ مِن فعل الله تعالىٰ.

والشَّكُّ: معنًىٰ فَرْدٌ يتعلَّقُ بمعتقدَين نفيًا وإثباتًا مِن غيرِ ترجيحٍ، مثل: أن نَسْتَرِيبَ في أن زيدًا في الدار أم لا؟ ويجوزُ وقوعُه ضروريًّا، ويجوزُ وقوعُه كسبيًّا.

والظَّنُّ كالشَّكِّ إلا أنه مع ترجيح.

والموتُ معنًىٰ مِن المعاني، ولا يتوقفُ ثبوتُه علىٰ تقديرِ حياةٍ متقدمةٍ عليه، بل كلُّ جماد فيه موتٌ. ومَوَاتِيَّةُ الجماد تُجَانِسُ الموتَ الطارئَ علىٰ الحيِّ، هذا هو الصحيحُ، وقد ذُكِرَ فيه خلافٌ[2].

وقد نَجَزَ غرضُنا مِن أحكام العلوم، ونحن نَرْسُمُ الآن بابًا في أحكام الإرادة، فإذا قَضَيْنَا غَرَضَنا منها، فنعودُ حينئذٍ إلىٰ ترتيب الكتاب الذي تَصَدَّينا لشرحه، مستعينين بالله تعالىٰ، وهو خيرُ مُعِين.

---

(١) في الأصل: للجهل. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٦٠.

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٥٩).

بَابٌ
في أحكامِ الإرادةِ

فَصْلٌ

* **فإنْ قالَ قائلٌ**: أوضحوا حقيقةَ الإرادةِ؟

* **قيل له**: قال قائلون: هي القَصْدُ إلى المراد، وقال بعضُهم: هي إيثارُ المراد، وقال بعضُهم: هي اختيارٌ حادثٍ، أو: مشيئةٌ مُتَجَدِّدٍ. أما الأولُ فمرغوبٌ عنه؛ فإن الإنسانَ قد يريدُ فِعْلَ الغير وإن لم يتحقَّق القصدُ إليه؛ فإن إرادةَ المرء فِعْلَ نفسه قَصْدٌ منه إليه، وإرادتَه فِعْلَ الغيرِ ليست قصداً إليه.

* **فإن قيل**: قد أنكرَ الجاحظُ الإرادةَ أصلًا، وزعمَ: أن إرادةَ فِعْلِ الغير ترجعُ إلى مَيْلِ النَّفْس، وزعمَ: أنه لا معنى للقصد إلى الفعل إلا نَفْسُ الفعل مع العلمِ به وانتفاءِ السهو والغفلةِ عنه، وقال: المريدُ هو: الفاعلُ الذي ليس بساهٍ ولا جاهلٍ.

* **قلنا**: قد بَيَّنَّا: أن المريدَ يُدْرِكُ[1] مِن نفسِه إرادتَه أو حالَ كونِه مريداً بالضرورة، كما يُدْرِكُ حالَ كونه عالِمًا، وكذلك يُدْرِكُ تفرقةً بين إرادته لِمَا يريدُ وبين كراهيتِه لذلك. وبهذه الطريقةِ نُثْبِتُ الأعراضَ.

وقد يَعْزِمُ الإنسان على الفعل ويُحِسُّ مِن نفسه القصدَ إليه، ثم يبدو له فلا يفعلُه، وهذه أمورٌ ضرورية. وكذلك يُفَرِّقُ المرءُ بين إرادته للشيء وبين

---

(١) عبارة الشارح في الغنية ١/٥٦٢: وهذا الذي قاله باطل؛ فإن المريدَ يدرك . . . .

مَيْلِ نفسه إليه، فقد تميلُ نفسُ الصائم إلىٰ الطعام والشراب، ولا يريدُه بل يكرهُه، ويريدُ شربَ الدواء ولا تميل نفسُه إليه. وبهذه الطريقة نَعْلَمُ مخالفةَ الشهوةِ الإرادةَ.

ولأن الإرادةَ قد ترادُ، والشهوةَ لا تُشْتَهىٰ، والشهوةَ لا تُكْتَسَبُ، ولا تتعلَّقُ بفعل الغير، بخلاف الإرادة، وإنْ أُطْلِقَ ذلك فعلىٰ التَّجَوُّزِ، والشهوةُ لا تتعلَّقُ إلا بأمرٍ محسوسٍ، بخلاف الإرادة.

وأيضًا: فإن الإرادةَ قد تؤثِّرُ في الاختصاصِ في الأفعال والأقوال، بخلاف الشهوة (١٠٥/ف)؛ فالشهوةُ إذًا تَوَقَانُ النفس، وضِدُّها النُّفْرةُ والكراهيةُ والعِيَافَةُ. وكلاهما[1] مِن صفات الأجسام وأصحاب الأغراض، ويتعالىٰ اللهُ عن ذلك.

فأما التمنِّي:

فقال أبو الحسن في بعض كتبه: التمنِّي: إرادةُ ما عَلِمَ المريدُ أنه لا يكونُ، أو غَلَبَ علىٰ ظَنِّهِ أنه لا يكونُ، أو شَكَّ في كونه.

ومَنَعَ القاضي أن يكونَ التمني مِن قبيل الإرادة.

وهذا مذهبُ المعتزلة، ثم اختلفوا:

فقال ابنُ الجُبَّائي مرةً: لا معنىٰ للتمني إلا قولُ القائل: لَيْتَ ما لم يكن كان، أو ما كان لم يكن.

وقال مرةً: هو ضَرْبٌ مِن الاعتقادات وغَلَبَاتِ الظنون.

---

(١) أي: الشهوة وضدها. وفي الغنية للشارح ٥٦٣/١: وكل ذلك.

وقال مرةً: هو التَّلَهُّفُ.

وقال القاضي: الإرادةُ جِنسٌ يخالفُ التمني؛ لأن الإرادةَ يَصِحُّ أن تُرادَ والتمنِّيَ لا يُتَمَنَّىٰ، والإرادةَ لا تتعلَّقُ بالماضي، وإنما تتعلَّقُ بأمرٍ ناجزٍ في الحال أو مُتَوَقَّعٍ في الاستقبال، والعاقلُ يفرقُ بين إرادته قدومَ زيد وبين تمنِّيه ذلك، والإرادةُ قد تتعلَّقُ بمعلوم واقع، والتمني لا يتعلَّقُ بما هذا سبيلُه.

قال: ولا يجوزُ صَرْفُ التمني إلىٰ القول؛ فإن الأخرسَ قد يتمنَّىٰ، وصاحبُ هذه المقالة يُنْكِرُ قولَ النَّفْسِ، فلا يُمْكِنُهُ صَرْفُ التمني إلىٰ حديث النفس. وكذلك التَّلَهُّفُ يختصُّ بما مضىٰ وفات، والتمنِّي قد يتعلَّقُ بالمستقبل كما يتعلق بالماضي.

وقال شيخُنا الإمامُ: التمنِّي: اعتقادُ فواتِ نَفْعٍ أو لحوقِ ضررٍ.

هذا كلامُه[1].

ولو قيل في نصرة قول أبي الحسن: إذا قلتُم فيمَنْ اعتقد أن نفعًا ربما لا يلحقُه في المستقبل، وهو يريدُ لحوقَه: «فاعتقادُه: هو التمني»؛ فَبِمَ تُنْكِرون علىٰ مَنْ يقولُ: «إن التمني هو: إرادةُ لحوقه به»، ثم شَرْطُ هذه الإرادةِ اقترانُ اعتقادٍ بها؟

❊ فإن قيل: فما معنىٰ العَزْمِ؟

❊ قيل: هو تَوْطينُ نَفْسٍ بعد التردد.

وذهبت المعتزلةُ إلىٰ أن العَزْمَ هو: «الإرادةُ المتقدِّمةُ علىٰ المراد بأزمانٍ»؛ ولهذا نفوا الإرادةَ القديمةَ لله تعالىٰ.

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٧٩).

قلنا: حقيقةُ العَزْمِ في عُرْفِ أهل اللِّسان ما أوضحناه؛ فلا تُسَمَّى الإرادةُ بمجرد التقدم[١] عَزْمًا ما لم تكن توطينًا بعد تردُّدٍ، فإنْ سميتُم الإرادةَ الأزلية عَزْمًا بمحْضِ التقدم، فهذا[٢] المعنى صحيحٌ، واللفظُ ممنوعٌ؛ لعدم الإذن.

❊ فإن قيل: فما قولُكم في المحبة؟

❊ قلنا: صارَ أكثرُ أصحابنا إلى أن المحبةَ هي الإرادةُ بعينها[٣]؛ فلا يجري بين اللفظتين نفيٌ وإثباتٌ، وهما بمثابةِ العلم والمعرفة والقدرة والاستطاعة؛ ولذلك لا يختلفُ متعلَّقُهما.

وذهبَ بعضُ الأصوليين إلى أن المحبةَ جنسٌ يخالفُ الإرادةَ.

واستدلوا على ذلك بأشياءَ، منها: أن الإرادةَ لا تتعلَّقُ إلا بالحوادث، والمحبةُ قد تتعلَّقُ بالقديم، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]. والإنسانُ قد يحبُّ ولدَه ورفيقَه، وذلك في حال بقائه، والباقي لا يُرادُ بالإجماع. وأيضًا: فإن الباريَ تعالى يريدُ الكفرَ والفسادَ، ولا يحبُّ ذلك ولا يرضاه.

والجوابُ عن ذلك: ما قدَّمناه مِن أن مريدَ الشيءِ يستحيلُ أن يكونَ غيرَ مُحِبٍّ له، ومَنْ أَحَبَّ شيئًا فقد أرادَهُ، ولو كانت المحبةُ جِنْسًا على حِيَالها، لجاز أن يُحِبَّ المرءُ ما لا يريدُه.

ولو كانت المحبةُ غيرَ الإرادة لم تَخْلُ مِن ثلاثة أقسام: إمَّا أن تُقَدَّرَ مِثْلًا

---

(١) في الأصل: العزم. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٦٤.
(٢) في الأصل: وهذا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٦٤.
(٣) في الغنية للشارح ١/٥٦٤ فظاهر قول أبي الحسن: أنه لا فرق بينهما وبين الإرادة.

للإرادة، أو خِلافًا لها مُضَادًا، أو خِلافًا غيرَ مُضَادٍّ، فإن كانا مِثْلَيْنِ فيجبُ استواؤُهما في صفات النفس، وإنْ كانا ضِدَّيْنِ استحالَ اجتماعُهما، وإن قيل: «إنها تُخَالِفُها ولا تُضَادُّها»، فيجبُ أن يجوزَ ثبوتُ أحدِهما مع ضِدِّ[1] الثاني، فهذا حكمُ كلِّ خلافين لا يتضادان، كالسواد والحركة ونحوهما، ولَمَّا استحالَ ثبوتُ المحبة مع الكراهية بَطَلَ هذا التقديرُ.

❊ **فإن قيل:** أليسَ المريضُ يريدُ شُرْبَ الدواء البَشِعِ ولا يُحِبُّهُ؟

❊ **قلنا:** هذا هَوَسٌ؛ فإن الذي يَقْصِدُ إصلاحَ نفسِه بالدواء يُحِبُّ إصلاحَ نفسه، ولو جازَ التمسُّكُ بالإطلاقات دون البحث عن المعاني، لجازَ أن يقال: «المريضُ يكره الدواءَ»؛ مِن حيثُ لا يَسْتَلِذُّهُ ولا يُحِبُّهُ؛ فيلزمُ مِن ذلك أن يريدَ ما يكره، وهذا محالٌ لا وجهَ له أصلًا؛ فإن الكراهيةَ في هذه الصورة إنما هي عِيَافةُ النفس ونُفْرَتُها، لا ما يضادُّ الإرادةَ.

❊ **فإن قيل:** بِمَ تُنْكِرونَ على من يقولُ: المحبةُ غيرُ الإرادة، لكنها مشروطةٌ بالإرادة؟

❊ **قلنا:** لو جازَ هذا، لجازَ أن يقال: القدرةُ غيرُ الاستطاعة لكنها مشروطةٌ بها، والعلمُ غيرُ المعرفة إلا أنه مشروطٌ بالمعرفة. ثم كيفَ يستقيمُ هذا، ومِن مذهب الخصم: أن القديم سبحانه يُحَبُّ ولا يُرَادُ؟!

❊ **وأما قولُهم:** القديمُ يُحَبُّ ولا يرادُ؛ فإن الإرادةَ إنما تتعلَّقُ بحادثٍ.

❊ **قلنا:** والمحبةُ لا تتعلَّقُ أيضًا إلا بحادثٍ، وهي لُطْفٌ وكرامةٌ مِن الله تعالىٰ، وقد قال ابنُ عَبَّاسٍ: «محبةُ العبدِ لله تعالىٰ إرادتُه طاعتَه». وهذا بمثابةِ

---

(١) في الأصل: هذا. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٦٥.

الشَّوْقِ، وهو مُؤَوَّلٌ بالإجماع؛ فإن الشوقَ هو التَّحَنُّنُ. وقد يُفْهَمُ مِن المحبة والرحمة رِقَّةُ القلب ومَيْلُهُ، والقديمُ يتعالىٰ عن ذلك.

وعند أبي الحسن والمتأخرين مِن أصحابنا: المحبةُ والرِّضَا والرحمةُ كلُّها راجعةٌ إلىٰ الإرادة، وكذلك الغضبُ والسُّخْطُ.

وأما المتقدمون مِن أصحابنا: فإن عندهم جميعَ ذلك مِن صفات الأفعال. وسنعودُ إلىٰ تفصيلِ ذلك في مسألة إرادة الكائنات، إن شاءُ اللهُ.

وأما محبةُ العبد لله تعالىٰ فهي إرادةُ الطاعةِ، وإذا قيل: «إن العبدَ يُحِبُّ اللهَ تعالىٰ»، فالمعنيُّ بذلك: أنه يُحِبُّ أحوالًا شريفةً وألطافًا تناله مِن الله تعالىٰ، وإذا قيل: «الوالدُ يُحِبُّ ولدَه أو إِلْفَهُ»، فإنما مُتَعلَّقُ محبتِه جَلْبُ نَفْعٍ أو دَفْعُ ضررٍ مِن قِبَلِهِ، وقد ينتفعُ ويَتَلَذَّذُ بلقائه ودوام بقائه، وهو كسبيلِ مَحَبَّتِكَ الطعامَ والشرابَ، ليس المرادُ بها محبةَ ذات الطعام والشراب، بل معناها محبةُ نَيْلِ منفعةٍ تحصُلُ عند تناولهما.

وإطلاقُ محبة الأشخاص بمثابةِ تحريم الأشخاص في قولهم: «الأمُّ محرَّمةٌ، والخمرُ محرَّمةٌ»، فليس المرادُ تحريمَ أعيانهما، بل المرادُ تحريمُ أفعالٍ تتعلَّقُ بهما مِن التعاطي والشرب.

وقد ذكرنا: أن عند أبي الحسن لا فَرْقَ بين المحبة والإرادة، وسنعودُ إلىٰ حَلِّ هذه العُقْدَةِ، إن شاءَ اللهُ ﷻ.

القَوْلُ
في أضدادِ الإرادةِ

قال أصحابُنا: «الإرادةُ تُضَادُّ الكراهةَ»؛ فجعلوا إرادةَ الشيء كراهةَ ضده، ولم يمتنعوا مِن وصف الباري تعالىٰ بالكراهة علىٰ التحقيق، كما وصفوه بالإرادة.

وذهبَ الأستاذُ أبو إسحاق في بعض كتبه إلىٰ أن الكراهةَ لا ترجعُ إلىٰ مَحْضِ حكم الإرادة، وإنما هي علىٰ الحقيقة النُّفُورُ، وهو مِن قبيل الآلام، والقديمُ سبحانه لا يُوصَفُ بالكراهةِ علىٰ التحقيق؛ فإن كلَّ كارهٍ للشيء نافرٌ عنه، وذلك مستحيلٌ في نعته. فإن وردت لفظةٌ في الكتاب أو السنة مشتملةٌ علىٰ ذكر الكراهة، فهي مُتَأَوَّلةٌ، كسائر المتشابهات.

والذي صارَ إليه أهلُ الحق وكافَّةُ المعتزلة: أن الكراهةَ تضادُّ الإرادةَ، وليس مِن ضرورتها: نُفُورٌ وألمٌ، وسنعودُ إلىٰ هذا، إن شاءَ اللهُ.

فَصْلٌ

قال أصحابُنا: السَّهْوُ عن الشيء يُضَادُّ الإرادةَ، وكذلك الغفلةُ عنه؛ إذ يستحيلُ أن يكون الساهي عن الشيء مريدًا له، كما يستحيلُ أن يكون عالِمًا به.

وقد وافقنا المعتزلةُ علىٰ استحالة اجتماع الإرادة مع السهو والغفلة، ولكنهم لم يُطْلِقُوا عليها لفظَ التضادِّ؛ لمعنًى سنذكره في أحكام التضادِّ، ولا

معنىٰ للتضادِّ عندنا إلا التنافي واستحالةُ الاجتماع ، وذلك متفقٌ عليه .

فَصْلٌ

قال شيخُنا أبو الحسن ﷺ: الإرادتان للضِّدَّين تتضادَّانِ ، كما يتضادُّ متعلَّقُهما .

بيانُه: أنه كما يتضادُّ السكونُ والحركةُ ؛ فكذلك إرادةُ السكون وإرادةُ الحركة لا يجوزُ اجتماعُهما متعلِّقتين بحركة وسكون معًا ، ولا تضادَّ في إرادةِ حركةٍ في وقت وإرادةِ سكونٍ في وقت ؛ إذ لا تَتَضَادُّ الحركةُ والسكونُ في وقتين ولا في محلين .

وقال القاضي: الذي يَصِحُّ عندي: أنهما لا يتضادَّانِ ؛ والذي يَدُلُّ عليه: أن مَنْ جَهِلَ تضادَّ شيئين ، وقَدَّرَ جوازَ اجتماعِهما ، وتُصُوِّرَ منه إرادتُهما جميعًا ؛ فتجتمعُ له الإرادتان ، ولو كانتا ضِدَّيْنِ لاستحال اجتماعهما مِن كلِّ وجهٍ (١٠٦/ف) ، سواءٌ قارَنَهما علمٌ أو جهل ، كما قلنا في السواد والبياض ونحوهما ، فلما اخْتُصَّ استحالةُ اجتماع الإرادتين بحالة العلم بتضادِّ الضدين ؛ دَلَّ أنهما ليستا بضِدَّيْنِ .

❁ **فإن قيل:** فما قولُكم في كراهتين لِضِدَّين ، هل يتضادَّان أم لا ؟

❁ **قال القاضي:** إن كان الضدان ـ اللذان قَدَّرَ السائلُ تعلُّقَ الكراهية بهما ـ بحيثُ لا واسطةَ بينهما ، والمحلُّ لا يخلو عنهما ؛ فمَنْ عَلِمَ ذلك يستحيلُ منه كراهيةُ الضدين معًا .

وهل يكونُ ذلك تضادًّا أم لا ؟ القولُ فيه كالقولِ في إرادة الضدين ؛ إذ كما يستحيلُ إرادةُ الضدين ، يستحيلُ العُرُوُّ عن الضدين اللذين لا واسطةَ بينهما .

وإنْ صَوَّرَ السائلُ ضِدَّيْن بينهما واسطةٌ، كالحمرة والسواد، فلا يَبْعُدُ تعلُّقُ الكراهيةِ بهما؛ إذ لا استحالةَ في عُرُوِّ المحل عنهما جميعًا إذا قامت واسطةٌ بالمحلِّ.

قال القاضي: فأما كراهيةُ الضدين فغيرُ متضادَّين، إذا كان لهما ضِدٌّ ثالثٌ أو أضدادٌ هي وسائطُ بينهما، فإنهما إذا كانا كذلك صَحَّ أن تُعْقَلَ الكراهيةُ لهما جميعًا؛ ولذلك يَصِحُّ أن يكره الخروجَ مِن تسعةِ أبوابِ الدارِ معًا، إذا أرادَ الخروجَ مِن العاشر، وأن تُعْقَلَ الكراهيةُ للخروجِ مِن العشرة، إذا أرادَ الجلوسَ في الدار والامتناعَ من الخروج.

فَصْلٌ

قد ذكرَ **شيخُنا أبو الحسن وغيرُه مِن الأئمة**: أن الإرادةَ للشيء كراهيةٌ لضدِّه أو لأضداده، إنْ كانت له أضدادٌ، كما أن الأمرَ بالشيء نهيٌ عن أضداد المأمور به.

وبيانُ ذلك: أن مَنْ أرادَ مِن شخصٍ قعودًا، وعَلِمَ أن للقعود أضدادًا، فإرادتُه للقعود عند المشايخ كراهيةٌ لأضداد القعود.

وسبيلُ الدليل على ذلك: كسبيل الدليل على تعلُّقِ العلم الواحدِ بالمعلومين اللذين لا يجوزُ ثبوتُ أحدِهما مع انتفاء الثاني، فكلُّ متعلَّقين تلازَمَا ولم يَجُزْ تقديرُ أحدهما دون الثاني، فالأصحُّ أنه يتعلَّقُ بهما متعلِّقٌ واحدٌ، وكونُ أضدادِ القعود مكروهةً يُلازِمُ كونَ القعود مرادًا، وكونُ القعود مرادًا يُلازِمُ كونَ أضداده مكروهةً، وقد تحقَّقَ التلازمُ مِن هذا الوجه؛ فيلزمُ القطعُ باتحاد المتعلِّق، كما قَرَّرناهُ في كونِ الأمر نهيًا، وكونِ القُرْبِ مِن جسمٍ بُعْدًا مِن غيره، وكذلك القولُ في أن كلَّ دخولٍ خروجٌ، وكلَّ حركةٍ سكونٌ في مكانين.

قال الإمامُ: هذا الذي ذكروه ظاهرٌ في حَقِّ مَنْ يريدُ الشيءَ ويعلمُ أن له أضدادًا، وقد يُتَصَوَّرُ أن يريدَ الشيءَ مَنْ لا يعلمُ له ضِدًّا أو لا يَخْطُرُ له ببالٍ؛ فيبعدُ في مِثْلِ هذه الصورة طَرْدُ ما قدَّمناه مِن الدليل؛ إذ لا يَكْرَهُ الشيءَ ولا يريدُهُ مَنْ لا يعلمُه؛ فإذًا تُصُوِّرَتْ إرادةٌ للشيء لا تكونُ كراهيةً لأضداد المراد.

ولا يمكنُنا أن نَدَّعِي تلازمَ الحكمين أبدًا؛ فإنه إذا تُصُوِّرَ ثبوتُ أحدهما في حالٍ دون الثاني بَطَلَ ادعاءُ تلازمِهما، وهذا يُوجِبُ لا محالةَ أن يقالَ: «إذا أرادَ المريدُ شيئًا وكَرِهَ ضِدَّهُ، فلا بد مِن إثباتِ إرادةٍ وكراهيةٍ متغايرتين»؛ إذ قد وَضَحَ بما ثبت أنهما لا يتلازمان، كما شَرَطْنَا عِلْمَيْنِ متعلِّقين بمعلومين لا يتلازمان.

قال: والذي عندي في ذلك: تخريجُه على أصلٍ قدَّمناه، وهو أن الإرادتين المتعلِّقتين بالضِّدَّيْنِ متضادَّتان عند أبي الحسن؛ إذ لا يُتَصَوَّرُ اجتماعُهما، وقال القاضي: لا يتضادَّانِ؛ لِتَصَوُّرِ اجتماعِهما عند الجهل بتضادهما، ولو كانتا متضادتين لاستحالَ اجتماعُهما أبدًا.

والذي يقتضيه أصلُ شيخنا[1]: أن إرادةَ الشيء كراهيةٌ لأضداده عند العلم بالأضداد، وليست الإرادةُ كراهيةً للأضداد عند عدم العلم بالأضداد.

والذي يقتضيه أصلُ القاضي: أنه إذا ثبت أن الإرادةَ لا تكونُ كراهيةً في حالٍ، يَجِبُ أن لا تكونَ كراهيةً في كلِّ حالٍ، كما قال: «إن الإرادتين للضدين لَمَّا لم يكونا متضادتين في حالٍ، لم تكونا متضادتين في كل حالٍ»؛ فهذا هو الذي يَصِحُّ عندي في ذلك، ولم يَنُصَّ عليه القاضي في كون الإرادة كراهيةً، وإنما نَصَّ على ما قلناه في تضاد الإرادتين.

---

(١) يعني: الشيخ أبا الحسن الأشعري.

والذي يَجِبُ تحصيلُه عندي في ذلك: أن كلَّ إرادةٍ لحدوثِ شيءٍ كراهيةٌ لعدمِه، هذا لا شَكَّ فيه، فأما المصيرُ إلىٰ أن إرادةَ الشيء كراهيةٌ لضِدِّهِ، ففيه النَّظَرُ الذي قدَّمْتُه، فتدبروا ذلك(١).

قال: ولقد رأيتُ في «دقيق الجامع» فَصْلًا، ذكره الأستاذُ في هذا الباب، وقَطَعَ فيه بأن الإرادةَ للشيء لا تكونُ كراهيةً لضده، علىٰ حَسَبِ ما قلتُه، وتمسَّكَ في إحالة ذلك بما تمسكتُ به تخريجًا مِن كلام القاضي. ثم قال: إني وإن قلتُ: إن إرادةَ الشيء ليست كراهيةً لضده، فأقولُ: إن إرادةَ أن يكونَ الشيءُ كراهيةٌ لأن لا يكونَ؛ فإن مَنْ أرادَ أن يكونَ الشيءُ يَجِبُ علىٰ الضرورة أن يكونَ كارهًا لأن لا يكونَ ذلك الشيءُ؛ لأنه لا يجوزُ أن يريدَ كونَ الشيء ويعتقدَ تجويزَ عدمِه مع كونه، وليس ذلك مِن قبيل الأضداد التي يجوزُ تقديرُ الذهولِ عنها.

❁ **فإن قيل:** إذا أَثْبَتُّم أن تكونَ الإرادةُ كراهيةً، مِن الوجه الذي ذكره مشايخُكم، فما قولُكم في الأمر والنهي؟

❁ **قلنا:** قد يأمرُ بالشيء مَنْ يجهلُ ضِدَّهُ، كما يريدُ الشيءَ مَنْ لا يعلمُ ضِدَّهُ؛ فالقولُ في كون الأمر نَهْيًا بمثابةِ القول في كون الإرادةِ كراهةً في كلِّ تفصيلٍ قَدَّمْناهُ، فاعلموا ذلك.

والأمرُ يفارقُ الإرادةَ في وجه واحدٍ، وهو أنه يَتَحَقَّقُ أن نقولَ: «إرادةُ الشيءِ كراهيةٌ لأنْ لا يكونَ»، ويمتنعُ(٢) أن نقولَ: «الأمرُ بالشيء نهيٌ عن أن لا يكونَ».

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٨٤).

(٢) في الأصل: فيمتنع. والتصحيح من الغنية للشارح ١/ ٥٧٠.

هذا[١] بعيدٌ لا وَجْهَ له؛ فإن النهيَ زَجْرٌ عن تقديرِ كائنٍ، كما أن الأمرَ اقتضاءٌ لإثباتِ كائنٍ[٢].

فَصْلٌ

إذا فَعَلَ الواحدُ مِنَّا فِعْلًا، فلا يخلو: إمَّا أن يكونَ ذاكرًا لفعله عالِمًا به، وإمَّا أن يكون ساهيًا عنه، فإن كان ساهيًا عنه، فقد قال بعضُ أصحابنا: لا يَصِحُّ مِن الساهي فعلٌ.

❖ **فإذا قال قائلٌ**: هذا جَحْدُ الضرورةِ؛ فإنَّا نرىٰ الساهيَ تَصْدُرُ منه الحركاتُ وتَنْدُرُ منه الكلماتُ في حالِ سَهْوِه، وكذلك النائمُ قد ينقلبُ في غَمَرات نومه مِن جانبٍ إلىٰ جانبٍ، وقد يتمدَّدُ، وكلُّ ذلك مناقضٌ لِما حكيتُموه.

❊ **قلنا**: مَنْ سَلَكَ هذه الطريقةَ ومَنَعَ أن يكون للساهي فعلٌ، فيقولُ: غفلةُ القلب لا تُنَافي فِعْلَ الجوارح، والمحترفُ الحاذقُ في جوارحه علومٌ، بها يمارسُ الصنائعَ، والغفلةُ المُصَوَّرةُ في السؤال قائمةٌ بالقلب؛ فلا يَبْعُدُ علىٰ هذه الطريقةِ قيامُ أضدادِ العلوم بالقلب مع بقاء العلوم في سائر الأعضاء.

فمَنْ سلكَ هذه الطريقةَ يقولُ: «لا يَصِحُّ الفعلُ إلا مِن ذاكرٍ»، ومَنْ قال: «يَصِحُّ الاكتسابُ مِن الساهي» ـ وهو الصحيحُ؛ فإنما ينافي السَّهْوُ الخَلْقَ، ولا خالقَ إلا الله تعالىٰ ـ فعلىٰ هذه الطريقةِ يستقيمُ التقسيمُ.

فإن كان الفاعلُ ساهيًا استحالَ أن يكونَ مريدًا لفعله مع السهو عنه، وإن كان ذاكرًا لفعله فلا بُدَّ أن يكون مريدًا لفعله قاصدًا إليه، سواءٌ كان فعلُه إرادةً

(١) كذا في الأصل، والمناسب: وهذا.

(٢) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٨٤).

أو ضَرْبًا آخَرَ مِن الأفعالِ.

هذا كلامُنا في فِعْلِ المريد.

فأما فِعْلُ غيرِ المريد:

فقد صارَ صائرون مِن أصحابنا إلىٰ أنه لا بُدَّ أن يكون مريدًا لفعلِ غيره أو كارهًا له إذا كان عالِمًا به.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: الإرادةُ تُضَادُّها الكراهةُ، ويُضَادُّها أيضًا الإباءُ.

وعَنَىٰ بالإباءِ: الإضرابَ، وجَعَلَهُ واسطةً بين الإرادة والكراهية.

قال: وليس الإباءُ عبارةً عن انتفاء الإرادةِ والكراهيةِ، وكذلك الإضرابُ، بل هو أمرٌ يَجِدُهُ العاقلُ مِن نفسه.

وقد أشار القاضي إلىٰ هذا في «الهداية».

قال الإمامُ: وهذا هو الصحيحُ.

ويخرجُ مِن مضمونِ ذلك: أن الإضرابَ إنما يُتَصَوَّرُ في فعل الغير، وكلُّ فاعلٍ عالمٍ بفعله، فيجبُ أن يكونَ قاصدًا إلىٰ فعله، ولا يُتَصَوَّرُ الإضرابُ عنه، ويَطَّرِدُ هذا في المُلْجَأِ إلىٰ الفعل المُكْرَهِ عليه. وما يُطْلِقُهُ الفقيهُ مِن أن المُكْرَهَ مسلوبُ الاختيار، فالمعنيُّ به: نَفْيُ حكمِ الاختيار، يعني: لا حكمَ لاختياره في الشرع، وليس المعنيُّ به: نَفْيَ حقيقةِ الاختيار عنه.

القَوْلُ
في مُتَعَلَّقِ الإرادةِ

(١٠٧/ف) **قال الإمامُ**: اعلم أن الإرادةَ لا تتعلَّقُ بالمستحيلات، مع العلم باستحالتها شاهدًا وغائبًا؛ فيستحيلُ أن يريدَ المريدُ اجتماعَ الضدين وغيرَه مِن المحالات، وكما يستحيلُ أن يريدَ وقوعَ الضدَّين فيستحيلُ أن يريدَ أن لا يَقَعَا؛ لأن ذلك لازمٌ واجبٌ، وإنما تتعلَّقُ الإرادةُ بما يكونُ وما لا يكونُ، فيرادُ أحدُ الوجهين قَصْدًا إليه؛ ومِن هذا أجمعَ المحققون على أن القديمَ لا يُرادُ؛ مِن حيثُ وَجَبَ له الوجودُ[1].

❊ **فإن قيل**: أَوْضِحُوا ما يجوزُ تعلُّقُ الإرادةِ به؟

❊ **قلنا**: قال أصحابُنا: الإرادةُ تتعلَّقُ بالحدوثِ مِنْ حيثُ يجوزُ أن يكونَ ويجوزُ أن لا يكونَ، ثم قد يتعلَّقُ القَصْدُ بحادثٍ هو مِن فِعْلِ القاصد، وقد تتعلَّقُ إرادتُه بحادثٍ هو مِن فِعْلِ غيرِه، كما يريدُ المريدُ أن يَغْفِرَ اللهُ تعالىٰ له، وكما يريدُ قيامَ زيدٍ وقدومَ عمرو، ونحوَ ذلك. وليس مِنْ شَرْطِ مُرَادِ الإرادةِ: أن يكونَ مقدورًا للمريد، بل قد يريدُ ما هو مقدورٌ لغيره، كما يريدُ فِعْلَ غيرِه.

❊ **فإن قيل**: إذا جازَ أن تتعلَّقَ الإرادةُ بفعلِ غيره، وإن لم يكن فِعْلُ الغير مقدورًا للمريد، فما المانعُ مِن أن تتعلَّقَ الإرادةُ بالقديمِ، وإن لم يكن القديمُ مقدورًا للمريد[2]؟

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٨١).

(٢) زاد الشارحُ في الغنية ٥٧١/١: كما يتعلق العلم به.

* قلنا: حَقُّ المحقِّقِ أن يَتَّبِعَ المعاني ولا يشتغلَ بمُوارَبةِ[١] الألفاظ، ونحن نظرنا في صفة الإرادة وحقيقتها، فألفيناها قَصْدًا أو في تقديرِ قَصْدٍ، وإنما يُتَصَوَّرُ القَصْدُ إلىٰ ما يجوزُ كونُه ويجوزُ انتفاؤه، سواءٌ كان مِن فعل المريد أو لم يكن مِن فعله. ونحن لم نشترط كونَ المراد حادثًا ليكونَ مقدورًا للمريد، بل اشترطنا ذلك ليكونَ جائزًا متجددًا، سواءٌ كان مقدورًا للمريد أو لم يكن. ولو جرت الإرادةُ مَجْرَىٰ العلم لَتَعَلَّقَتْ بالمستحيل والواجب والماضي، كما يتعلَّقُ العلمُ بذلك.

* وهكذا الجوابُ عن قولهم: إن القدرةَ الحادثةَ إذا لم تكن مُؤَثِّرةً، فسبيلُ تعلُّقِها سبيلُ تعلُّقِ العلم؛ فَلْتَتَعَلَّقْ بما يتعلَّقُ به العلمُ.

* قلنا: إنها وإن لم تُؤَثِّرْ بنفسها فلا يُتَصَوَّرُ وجودُها إلا مع الأثر؛ لقيامِ الدليل علىٰ وجوب مقارنةِ القدرة الحادثة المقدورَ؛ فلا تتعلَّقُ إلا بما يجوزُ اكتسابُه مِن صاحبها، والقدرةُ إنما تتعلَّقُ بالمقدور مِن حيثُ يجوزُ أن يكونَ ويجوزُ أن لا يكونَ.

* فإن قيل: كيف يريدُ أحدُنا الحدوثَ مِن فعل غيره، مع اعتقادِ أن المُحْدِثَ هو الله تعالىٰ؟

* قلنا: يريدُ حدوثَه مِن فعل الله تعالىٰ بقدرتِه تعالىٰ، واكتسابَه بقدرة زيد. والإرادةُ لا يَخْتَصُّ تَعَلُّقُها بالحدوث، بل تَتَعَلَّقُ بكلِّ متجدِّدٍ جائزٍ، ككون الكَسْبِ كَسْبًا.

وهذا يَتَّجِهُ علىٰ قولِ مَنْ يقولُ: «إن القدرةَ الحادثةَ تُؤَثِّرُ في إثباتِ حالٍ، ككون الكَسْبِ كَسْبًا»؛ والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أنه يَصِحُّ إرادةُ عدمِ حادثٍ، وإن

---

(١) قرأها ناسخ (س): بموازنة. والرسم محتمل، ولعل ما أثبته هو المناسب.

لم يكن العَدَمُ حدوثًا، ولكنه أمرٌ زائدٌ[١] وحكمٌ متجدِّدٌ.

❋ فإن قيل: قد جَوَّزْتُم إرادةَ عدمٍ مُتَرتِّبٍ على وجودٍ؛ فهل تجيزون أن يريدَ المريدُ أن لا يَحْدُثَ الشيءُ أصلًا؛ حتى تكونَ الإرادةُ مُتَعَلِّقَةً بعَدَمٍ لم يَسْبِقْهُ وجودٌ، كما جَوَّزْتُم إرادةَ عَدَمٍ مسبوقٍ بوجودٍ[٢]؟

❋ قلنا: قال الأستاذُ في «دقيق الجامع»[٣]: إن الإرادةَ كما تتعلَّقُ بأن يحدثَ الحادثُ، فكذلك تتعلَّقُ بأن لا يحدثَ، والرَّبُّ تعالى يريدُ حدوثَ شيءٍ فيَحْدُثُ، ويريدُ أن لا يَحْدُثَ فلا يَحْدُثُ.

وحَكَى[٤] عن المعتزلة مذهبين:

أحدُهما: قال بعضُهم: الإرادةُ لا تتعلَّقُ بأن لا يَحْدُثَ الشيءُ، ولكن مَنْ قال: «أُرِيدُ أن لا يتحركَ زيدٌ»، فهو عبارة مُنْبِئَةٌ عن إرادة السكون، وإلا فلا تتعلَّقُ الإرادةُ بالنَّفْيِ المَحْضِ، هذا مذهبُ الأكثرين منهم.

وقال آخرون منهم: إنَّ مَنْ أرادَ أن لا يَحْدُثَ شيءٌ، فَتَصِحُّ إرادتُه، ولكنها إرادةٌ لا مُرَادَ لها، كما أَثْبَتُوا علمًا لا معلومَ له.

وكِلا المذهبين باطلٌ؛ فإن الإنسانَ قد يريدُ أن لا يَحْدُثَ عَرَضٌ وإن لم يَخْطُرْ له في ذلك الوقت ضِدٌّ له، وكذلك قد يريدُ أن لا يَحْدُثَ جوهرٌ ولا يَخْطُرُ ببالِه الفَنَاءُ الذي قَدَّرَهُ المعتزلةُ ضِدًّا للجوهر.

---

(١) في الغنية للشارح ١/٥٧٢: جائز.

(٢) في الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٨١): إن قيل: قد صححتم إرادة عدم بعد وجود، فهل يصح إرادة عدم الوجود قبله؟

(٣) في الغنية للشارح ١/٥٧٣: قال الأستاذ أبو إسحاق والأستاذ أبو بكر ﷺ.

(٤) يعني: الأستاذ أبا إسحاق.

والذي يُحَقِّقُ ما قلناه: أنَّ مِن شَرْطِ كونِ الشيءِ مرادًا: أن يكونَ معلومًا للمريد أو مُعْتَقَدًا، فأما إرادةُ الشيءِ مع الذُّهُولِ عنه ومع القَطْعِ بإبطاله فمُحَالٌ لا سبيل إليه. وتقديرُ إرادةٍ لا مُرادَ لها تقديرٌ فاسدٌ؛ لِمَا بَيَّنَّا مِن أنَّ شَرْطَ المرادِ أن يكونَ معلومًا للمريد أو مُعْتَقَدًا.

ومِمَّا تَمَسَّكَ به الأستاذُ: أن قال: مَنْ أرادَ حركةَ جسمٍ وكَرِهَ سكونَه؛ فمِنْ ضرورةِ[1] ثبوتِ الكراهة لضدِّ الحركة: أن تكونَ إرادةً لأنْ لا يحدثَ السكونُ مضادُّ الحركةِ[2].

❁ **فإن قيل:** أَلَسْتُم تقولون: لا تَتَعَلَّقُ الإرادةُ إلا بأمرٍ متجدِّدٍ، وإذا أرادَ المريدُ أن لا يَقَعَ شيءٌ، فليس ذلك أمرًا متجدِّدًا!

❁ **قال الأستاذُ:** لا يُشْتَرَطُ في كون المراد مرادًا التجدُّدُ، والأئمةُ إنْ أطلقوا ذلك فإنما أطلقوه جَرْيًا على الأغلبِ والأعمِّ، وما قصدوا تحديدًا، وهذا كإطلاقِهم القولَ بأن الإرادةَ تتعلَّقُ بالحدوث، ثم حكموا بأن العَدَمَ الذي تقدَّمَهُ وجودٌ والذي لم يتقدَّمْهُ وجودٌ يجوزُ أن يكونَ مرادًا، وكذلك حكموا بأن كونَ الفعل كَسْبًا يجوزُ أن يكونَ مرادًا وإن لم يكن ذلك الوجه حدوثًا.

قال: وجملةُ القولِ في الذي يَصِحُّ أن يكونَ مرادًا: أن يقال: كلُّ معلومٍ قُدِّرَ على وجهٍ يجوزُ خلافُه أو نقيضُه؛ فيجوزُ أن يكونَ مرادًا، والعدمُ وإن لم يَسْبِقْهُ وجودٌ أصلًا، فهو جائزٌ غيرُ واجبٍ.

❁ **فإن قيل:** جَوِّزُوا أن يكونَ الباقي مرادًا، فإنه جائزٌ وإن لم يكن متجدِّدًا.

---

(١) في الأصل: ضرورته. والمناسب ما أثبته.
(٢) في الأصل: للحركة. والمناسب ما أثبته.

* قلنا: إنْ رامَ السائلُ بإرادةِ الباقي إرادةَ المعنىٰ الذي لأجله بَقِيَ الباقي فهو صحيحٌ.

* فإن قيل: هل يجوزُ أن يريدَ نَفْسَ وجودِ الباقي مَنْ لم يَخْطُر له البقاءُ ولم يُثْبِتْهُ ولم يَنْفِهِ؟

* قال الإمامُ: الذي عندي في ذلك: أن يقالَ: كما يَصِحُّ أن يريدَ المريدُ أن لا يُوجَدَ الشيءُ، يَصِحُّ أن يريدَ المريدُ أن لا يُعْدَمَ الباقي؛ فإن عدمَه ممكنٌ، كما أن حدوثَ الحادث ممكنٌ، ونحنُ كما نَجِدُ أنفسَنا مُرِيدَةً لأن لا يَحْدُثَ الشيءُ، نَجِدُها مُرِيدةً لأن لا ينتفيَ الشيءُ الذي يجوزُ انتفاؤه؛ فيرجعُ محصولُ القولِ إلىٰ تصحيح إرادةِ وجودِ الباقي؛ مِن حيثُ كان جائزًا، كما صَحَّتْ إرادةُ استمرار العدم.

والذي أَطْلَقَهُ الأصحابُ في: «أن الباقيَ لا يُرادُ»، عَنَوا به: أنه لا يجوزُ له تجدُّدُ وجودٍ؛ فيجبُ تنزيلُ ذلك علىٰ ما قلناه[1].

مَسْأَلَةٌ

ذهبَ قدماءُ المعتزلةِ كالنَّظَّام وأبي الهُذَيل وغيرِهما إلىٰ أن الإرادةَ تُوجِبُ المرادَ.

وذهبَ المتأخرون منهم كالجُبَّائي وابنِه إلىٰ أنها لا تُوجِبُهُ.

والذين قالوا بإيجابها خَصَّصُوا ما قالوه بالقصد إلىٰ إنشاء الفعل فقط، فأما العَزْمُ فإنه لا يُوجِبُ الفعلَ المعزومَ عليه، وكذلك إرادةُ فعلِ الغير لا تُوجِبُ المرادَ.

---

(١) انظر: الكامل في اختصار الشامل لابن الأمير (ل: ٨١).

فنقولُ لهم: ما معنىٰ قولِكم: «الإرادةُ تُوجِبُ المرادَ»، ولَسْتُم تريدون بالإيجاب: إيجابَ العلَّةِ المعلولَ ولا إيجابَ التَّوَلُّد؟

فإنْ تَعَسَّفَ مُتَعَسِّفٌ وادَّعىٰ التولُّدَ في الإرادة ـ كان محالًا؛ فإن القدرةَ عند الخصوم تتضمنُ إحداثَ المرادِ بواسطة السبب، فلو تضمَّنت الإرادةُ وقوعَه أيضًا لأدَّىٰ إلىٰ أن يكونَ حدوثُ الحادث مستندًا إلىٰ سببين، ولو جازَ ذلك جازَ وقوعُه بقدرتين.

ولو كانت الإرادةُ الحادثةُ مُوجِبَةً للمُراد، لكانت إرادةُ الله تعالىٰ مُوجِبَةً للمُراد أيضًا، ولاسْتُغْنِيَ بالإرادةِ عن القدرة، أو يلزمُ مذهبُ الكَرَّامِيَّةِ؛ حيثُ قالوا: القدرةُ تُؤَثِّرُ في الإرادةِ ثم الإرادةُ تُؤَثِّرُ في المُراد.

❊ **فإن قالوا:** قد أَطْلَقَ المحققون قولَهم بأن العِلَّةَ تُوجِبُ معلولَها، ثم لا معنىٰ لإيجابها المعلولَ إلا التلازمُ واقتضاءُ أحدِهما الثانيَ علىٰ وَجْهٍ مخصوصٍ، وهذا المعنىٰ موجودٌ في الإرادةِ القَصْدِيَّةِ مع المقصود.

❊ **قلنا:** التلازمُ يتحققُ بين العلة والمعلول (١٠٨/ف) شاهدًا وغائبًا، ولا يتقَرَّرُ ثبوتُ أحدِهما منفردًا عن ثبوت الثاني، وليس كذلك الإرادةُ والمرادُ؛ فإن جنسَ المراد قد يثبتُ غيرَ مرادٍ، وقد يريدُ المريدُ حركةً في وقتٍ مخصوصٍ، ويَكْرَهُ مِثْلَها في وقتٍ آخَرَ، فأنَّىٰ يتحققُ التلازمُ بين الإرادة والمراد والحالةُ هذه؟!

ولأن العلةَ لَمَّا أوجبت معلولَها وجبَ مقارنةُ المعلولِ العلةَ، فلو كانت الإرادةُ مُوجِبَةً للمُراد لقارنَ المُوجَبُ والمُوجِبُ، وليس كذلك علىٰ أصولهم. وأيضًا: فإن العلةَ إذا أوجبت معلولَها لا يُتَصَوَّرُ ثبوتُها مع ثبوتِ مانعٍ مِن إيجابها حكمَها، والإرادةُ قد تثبتُ مع مانعٍ مِن وقوع المراد.

وممَّا يَسْتَدِلُّ به النَّظَّامُ والعَلَّافُ وجعفرُ بنُ حَرْبٍ: أن قالوا: إذا أرادَ المريدُ حركةً إلىٰ أدنىٰ مكانٍ، في جهةٍ مخصوصةٍ مَثَلًا، وكانت الإرادةُ قَصْدًا، وارتفعت الموانعُ، فلا يخلو: إمَّا أن يجوزَ في الحالة الثانية غيرُ ما قَصَدَهُ مِن سكونٍ أو حركةٍ إلىٰ جهة أخرىٰ، وإمَّا أن لا يجوزَ ذلك.

فإن قلتُم: «إنه لا يجوزُ أن يَقَعَ غيرُ[1] ما قَصَدَ»، فقد تحقَّقَ إيجابُ الإرادةِ المرادَ، وإنْ قلتُم: «يجوزُ أن يَقَعَ غيرُ ما قَصَدَهُ»، فلا يخلو: إمَّا أن يَقَعَ بغير إرادته، أو يَقَعَ مرادًا بإرادته، فإنْ وَقَعَ لا بإرادتِه، جازَ أن يَقَعَ كلُّ فعلٍ مِن غير إرادة، وإنْ وَقَعَ بإرادةٍ، لم تَخْلُ الإرادةُ: إمَّا أن تتقدَّمَ عليها[2]، وإمَّا أن تَقَعَ معها، ولا يجوزُ أن تَقَعَ معها؛ فإن الإرادةَ لا تتعلَّقُ بالحادث في حالِ حدوثه عند كافة المعتزلة، كما قالوه في القدرة. وإذا تقدمت الإرادةُ أَدَّىٰ ذلك إلىٰ التضادِّ، وإرادةُ الضدين مع العلم بتضادهما محالٌ، وإذا بطلت هذه الأقسامُ لم يَبْقَ إلا ما قلناه.

وقد اضطرب متأخرو المعتزلة في هذا اضطرابًا عظيمًا، واختلفوا في ذلك اختلافًا كبيرًا؛ فلم أَرَ في ذِكْرِه كبيرَ فائدةٍ؛ فأضربتُ عنه.

❊ فإن قيل: فما جوابُكم في هذا السؤال، فإنه مُتَوَجِّهٌ علىٰ الجميع؟

❊ قلنا: ما ذكروه ليس يَلْزَمُنا؛ فإن الإرادةَ القَصْدِيَّةَ تَقَعُ مع المرادِ علىٰ أصلنا، ولا تَقَعُ متقدِّمةً أصلًا إذا كانت حادثةً، وإنْ تَقَدَّمَتْ كانت عَزْمًا إذا لم تَدُمْ إلىٰ وقوعِ المراد، والإراداتُ الحادثةُ يستحيلُ بقاؤُها بالاتفاق، فإذا أرادَ المريدُ أن يَفْعَلَ شيئًا لم يَحْدُثْ في الحالةِ الثانية ـ وهو علىٰ ذِكْرٍ وعلمٍ ـ فقد

---

(١) في الأصل: عين. والمناسب للسياق ما أثبته.

(٢) الضمير يرجع إلىٰ الحالة الثانية.

ثبتت إرادتان ؛ أما الأولىٰ فكانت إرادةً لأن يكونَ ، وأما الثانيةُ فإنها إرادةٌ للكَوْنِ مع الكَوْنِ .

وهذا يَدْفَعُ السؤالَ ؛ فلم يَبْقَ إلا وَجْهٌ في المطالبة ، وهو أن يقال: كيفَ يُرادُ الواقعُ ؟ وكيفَ تتعلَّقُ الإرادةُ بالواقع ؟ وهذا يُسْتَقْصَىٰ في كتاب الاستطاعة .

ويقالُ للنَّظَّام: هل يجوزُ أن يَقْصِدَ القاصدُ إلىٰ إيقاعِ حركةٍ في الثاني ، ثم يموتَ في الحالة الثانية أو يُغْمَىٰ عليه ، فلا يَتَحَرَّكُ ؟ ولا مَخْلَصَ له مِن هذا .

❁ **فإنْ قالَ قائلٌ:** أَيُّ فائدةٍ في الاختلاف في هذه المسألة ، وعند المعتزلةِ: المُوقِعُ القدرةُ لا الإرادةُ ؟

❁ **قلنا:** لو كانت القدرةُ مُوقِعَةً بنفسها ومُؤَثِّرةً دون الإرادة ، لَوَقَعَ[١] مِن المقدوراتِ ما لا يُحْصَىٰ دَفْعَةً واحدةً . ولا يُتَصَوَّرُ حدوثُ حادثٍ إلا مختصًّا بوقتٍ وصفةٍ ، والتخصيصُ إنما يَقَعُ بالإرادة ، قال اللهُ تعالىٰ: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] .

علىٰ أن مَعْمَرًا مِن المعتزلة قد قال: «لا مقدورَ للعبد إلا الإرادةُ» ، ويُحْكَىٰ عن محمدِ بنِ هَيْصَمٍ أنه قال: «لا مقدورَ شاهدًا أو غائبًا إلا الإرادةُ والإيثارُ» ؛ فعلىٰ قولِ هؤلاء: الإرادةُ تُوجِبُ المرادَ علىٰ التحقيق .

فهذه جملةٌ مُقْنِعَةٌ في أحكام الإرادة ، مُرْشِدَةٌ إلىٰ مقصدنا مِن الكلام في إرادة الله ﷻ .

---

(١) في الأصل: وقع . والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٧٦ .

وقد أَقَمْنَا الدلالةَ على كون الرَّبِّ تعالىٰ مريدًا، وأوضحنا: أنه مريدٌ بإرادةٍ قديمةٍ، ورَدَدْنا على البَصْريين في إثباتِهم لله تعالىٰ إراداتٍ حادثةً لا في محلٍّ، وقد سَبَقَ مِنَّا الرَّدُّ على الكَرَّامِيَّةِ في إثباتهم إراداتٍ حادثةً بذات الرَّبِّ سبحانه، مع استحالةِ اتصافِ الرَّبِّ تعالىٰ بها.

ولو كان سبحانه مريدًا بالمُرِيدِيَّةِ أو بالمشيئةِ، لوجبَ أن يَقَعَ الاكتفاءُ بذلك عن الإرادة الحادثة، كما وَقَعَ الاكتفاءُ بالعلم القديم عن العلوم الحادثة. ولو جازَ تقديرُ إرادةٍ حادثةٍ لله تعالىٰ، مع الحكم بأنه كان مريدًا قبلها، فما المانعُ مِن تقديرِ قدرةٍ حادثةٍ مع المصير إلىٰ أنه كان قادرًا قبلها؟ ولو جازت إرادةٌ لا مريدَ بها، جازَ عِلْمٌ لا عالِمَ به وجازت إرادةٌ لا مُرَادَ بها، وكلُّ ذلك قَلْبٌ للحقيقة؛ لأن اقتضاءَ الإرادةِ للمريد كاقتضاء الإرادةِ للمُرادِ.

ونحنُ لو اكتفينا بما قَدَّمْنَاهُ مِن الرَّدِّ على المخالفين، لكان فيه أَكْمَلُ مَقْنَعٍ في إثبات الإرادة القديمة؛ فإن الإرادةَ لو كانت حادثةً، لكانت: إمَّا قائمةً بذات الإله سبحانه، أو مختصَّةً ببعض الأجسام، أو مُقَدَّرَةً لا في محلٍّ، وإذا بَطَلَت هذه الأقسامُ لم يَبْقَ للقول بحدوثِ الإرادةِ وَجْهٌ، ووَجَبَ القَطْعُ بعدم الإرادة.

ولكنَّ الأئمَّةَ ﵃ ذكروا أدلةً في إثباتِ الإرادة القديمة؛ فَرَأَيْنَا أن نَرْمُزَ إلىٰ بعضها في هذا الكتاب، والله وليُّ التوفيق.

قال بعضُهم: لو أرادَ اللهُ فيما لا يَزَالُ شيئًا لم يكن مريدًا له قبل ذلك، كان ذلك دَالًّا على البَدَاءِ؛ فإنه إنما يريدُ المريدُ ما لم يكن مريدًا [له][1]؛ لأنه يبدو له أمرٌ لم يكن فيما مضىٰ، والبَدَاءُ إنما هو في العلم؛ فإن مَن استفادَ عِلْمًا

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٧٨.

بأمرٍ ، قيل : «بَدَا له أمرٌ» ، والرَّبُّ سبحانه لم يَزَلْ عالِمًا بما سيكونُ علىٰ جميع صفاته ؛ فيستحيلُ أن يتجدَّدَ له علمٌ يقتضي إرادةً في المستقبل .

ومِمَّا يُوَضِّحُ ذلك: أن كافَّةَ المعتزلة قالوا: «الحكيمُ يريدُ الحَسَنَ لِحُسْنِهِ ، ويَكْرَهُ القبيحَ لِقُبْحِهِ» ، فما بالُهم قالوا: «إنه سبحانه كَرِهَ القبيحَ في وقتٍ معلومٍ» ؛ فَهَلَّا كَرِهَهُ قبلَه بوقتٍ!! وقد كان عالِمًا بقبحه أَوَّلًا[1] ؛ فيجبُ أن يكونَ كارهًا لم يَزَلْ ، وإذا تَجَدَّدَتْ كراهيتُه دَلَّتْ علىٰ تَجَدُّدِ عِلْمٍ بقُبْحِ القبيحِ .

❊ **فإن قالوا:** إنما البَدَاءُ في العلم وحُكْمِهِ ، لا في الإرادة ؛ لأنها مِن قَبِيلِ الأفعالِ .

❊ **وهذا الذي ذكروه باطلٌ مِن أَوْجُهٍ** ، منها: أنهم أجمعوا علىٰ أَنَّا لو قَدَّرْنَا أمرًا بعبادةٍ ، وقَدَّرْنَا نَسْخَها قبل مُضِيِّ وقتٍ تَتَأَتَّىٰ العبادةُ فيه ، لَدَلَّ ذلك علىٰ البداء ، وإنما الأمرُ والنهيُ قولان ، وليس في الأقوال بَدَاءٌ ، ولكنَّهُم زعموا أن تقديرَ القولِ علىٰ هذا الوجه يَدُلُّ علىٰ البَدَاءِ في العلم ؛ فكذلك نقولُ في الإرادةِ ، فإنها وإن لم تكن عِلْمًا ، فتَبَدُّلُها يَدُلُّ علىٰ البَدَاءِ في العلم .

ومِمَّا يُوضِّحُ ذلك: أنهم قالوا: لو أرادَ اللهُ تعالىٰ شيئًا ، ثم كَرِهَ عَيْنَ ما أَرَادَهُ ، لكان ذلك دَالًّا علىٰ البَداء ، وإن لم تكن الإرادةُ نَفْسَ العلم ؛ فكذلك إذا لم يكن مريدًا أصلًا ثم أرادَ ، أو لم يكن كارهًا ثم كَرِهَ .

❊ **فإن قالوا:** مَنْ أرادَ شيئًا بعد أن كَرِهَهُ مع العلم به ؛ فلا بُدَّ أن يَظْهَرَ له مِن حاله ما يقتضي كونَه مريدًا بعد أن كان كارهًا ، وليس كذلك مُبْتَدِئُ الإرادةِ للشيء .

---

(١) في الغنية للشارح ١/٥٧٨: أزلًا .

* قلنا: لا فَرْقَ بينهما، وكلُّ مَنْ أرادَ شيئًا لم يكن مريدًا له مع ذِكْرِهِ له وعِلْمِهِ به، فلا يريدُه إلا لاستدراكِ العلمِ بحالٍ وصفةٍ له؛ فاقتضت إرادتَه.

ثم نقولُ: ليس لكم حيلةٌ فيما أُلْزِمْتُمُوهُ، ومِنْ مُقْتَضى أصلكم: أن الحكيمَ يَكْرَهُ القبيحَ لقبحه، وقد كان الرَّبُّ تعالىٰ عالِمًا بِقُبْحِهِ قبل أن كَرِهَهُ، فلئن جازَ ثبوتُ القبائحِ معلومةً قبل أن كانت غيرَ مكروهةٍ؛ جاز ثبوتُها غيرَ مكروهةٍ أبدًا.

* فإن قالوا: إنما يَكْرَهُ القبائحَ إذا وَقَعَتْ[1].

* قلنا: ليس هذا مذهبَ المعتزلة؛ فإن مِن أصلهم: أن ما وقع[2] لم يُرَدْ ولم يُكْرَه، وإنما يرادُ أن يَقَعَ قبل وقوعه، ومِن أصلهم: أن إرادةَ الباري تعالىٰ تنقسمُ، فمنها: إرادةٌ لأفعاله سبحانه، ومنها: إرادةٌ لأفعالِ غيره، فأما إرادتُه لأفعاله فتتقدَّمُ علىٰ أفعاله بحالةٍ واحدةٍ، وأما إرادتُه المتعلِّقةُ بأفعال غيره وكذلك كراهيتُه فيجوزُ تقديمُها علىٰ أفعالِ الفاعلين بأوقاتٍ وأزمانٍ.

ثم إذا قيل لهم: حُدُّوا لنا زمنًا يتقدَّمُ بذلك القَدْرِ الإرادةَ والكراهيةَ علىٰ أفعال العباد؟ ـ لم يجدوا إلىٰ تحديدٍ سبيلًا، وليس بعضُ الأوقات أَوْلَىٰ بها (١٠٩/ف) مِن بعضٍ، وليس يُخَلِّصُهم مِن ذلك إلا الحكمُ بأنه سبحانه لم يزل مريدًا كارهًا.

* فإن قالوا: لو وَجَبَ قِدَمُ الإرادةِ؛ مِن حيثُ إن الحَسَنَ يُرَتِّبُهُ الحكيمُ العالِمُ بِحُسْنِهِ، لَوَجَبَ قِدَمُ الحَسَنِ مِن فِعْلِ الله تعالىٰ؛ فإن الحكيمَ العالِمَ بالحَسَنِ إذا لم يَمْنَعْهُ مِن إيقاعه مانعٌ: أَوْقَعَهُ لا مَحَالَةَ.

---

(١) زاد الشارح في الغنية (ل: ٧٢): فإن الإرادة والكراهة من قبيل الأفعال؛ فتقديرهما في الأزل محال.

(٢) في الأصل: أن ما لم يقع. والتصحيح من الغنية للشارح ١/٥٧٨.

* قلنا: أَسَأْتُم في المعارَضة؛ وذلك أن الحَسَنَ لا يكونُ إلا فِعْلًا، وكونُه فِعْلًا يمنعُ قِدَمَهُ، وليس في نفس الإرادة وصفتِها اقتضاءُ حادثٍ، فلمَّا تناقضَ القولُ بفعلٍ قديمٍ ولم يتناقض القولُ بإرادةٍ قديمةٍ ـ انفصلَ القولان ووَضَحَ سقوطُ المعارضة.

على أن هذا بعيدٌ مِن أصولنا؛ فإنَّا لا نقولُ: إن الرَّبَّ سبحانه يفعلُ شيئًا لغَرَضٍ أو لعلةٍ، بل يفعلُه متى شاءَ، وليس يفعلُ شيئًا لِحُسْنِه، بل يفعلُ ما يشاءُ لغيرِ غَرَضٍ، وإنما يفعلُ للغَرَضِ مَنْ ينتفعُ ويَتَضَرَّرُ، ثم الحُسْنُ ليس مِن صفاتِ الأفعال عندنا، أعني: في حكم التكليف.

ومِمَّا نتمسَّكُ به في قِدَمِ الإرادةِ: الدلالةُ التي سبقَ ذِكْرُها في أحكام الصفات، حيثُ قلنا: الحَيُّ يَجِبُ أن يكونَ مريدًا لِمَا يفعلُه إذا كان عالِمًا به أو كارهًا، وقد استحالَ كونُ الرَّبِّ سبحانه ساهيًا في أزله مع كونه عالِمًا؛ فيجبُ أن يكونَ مريدًا أو كارهًا[1].

وقد استدلت المعتزلةُ في نفي الإرادة القديمة بكلِّ ما استدلوا به في نفي العلم القديم.

والجوابُ: قد سَبَقَ.

* فإن قالوا: الصفةُ القديمةُ إذا كانت مُتَعَلِّقةً: يَجِبُ أن يَعُمَّ تَعَلُّقُها؛ حتى لا يُعْقَلَ فيها الاختصاصُ، كما قلتُم في العلم القديم؛ فلو كانت الإرادةُ قديمةً لتعلَّقَتْ بكلِّ مُرَادٍ مِن أفعاله ومِن أفعال العباد، ووَجَبَ أن يكونَ الرَّبُّ سبحانه مريدًا لجميع مرادات الخَلْقِ على تضادِّها وتناقضِها؛ حتى إن زيدًا لو

---

(١) في الأصل زيادة: «وقد استحال»، وهي سبق نظر من الناسخ. وليست موجودة في الغنية للشارح ١/٥٨٠.

أرادَ حركةَ جِسْمٍ وأرادَ عمرٌو سكونَه، لوجبَ أن يكون الرَّبُّ سبحانه مريدًا لإرادتيهما ومراديهما جميعًا، كما أنه سبحانه عالِمٌ بمعلوميهما جميعًا وعِلْمَيهما، وذلك محالٌ؛ إذ لا يَصِحُّ مع العلم بالتضاد إرادةُ الضدين أو كراهيتُهما وكراهيةُ الضدين[١].

* **قلنا**: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ مريدًا لبعضِ المرادات على الخصوص، كما قال النَّجَّارُ؟

* **فإن قال**[٢]: كلُّ مرادٍ يجوزُ أن يريدَه كلُّ مريدٍ، كما أن كلَّ معلومٍ يجوزُ أن يَعْلَمَهُ كلُّ عالم.

* **قلنا**: أما التسويةُ بين العلم والإرادة فلا يَصِحُّ؛ لأن العلمَ يتعلَّقُ بالواجب والمستحيل، والإرادةَ لا تتعلَّقُ إلا بالممكنات، كما قَدَّمناه.

ودعواكُم: «أن كلَّ معلومٍ يَصِحُّ أن يعلمَه كلُّ عالِمٍ» غيرُ مُسَلَّمٍ لكم؛ فإن الواحدَ مِنَّا يستحيلُ أن يعلمَ ما لا يتناهى مِن المعلومات على التفصيل، والرَّبُّ تعالى يعلمُها مُفَصَّلَةً، والواحدُ مِنَّا يعلمُها على الإجمال، والرَّبُّ لا يُوصَفُ بذلك.

* **فإن قيل**: إنما قلنا ذلك؛ لأن المُصَحِّحَ لكونِ الواحدِ [مِنَّا][٣] قادرًا عالِمًا مريدًا كونُه حيًّا، وقد ثبتَ أنه سبحانه حَيٌّ؛ فلم يَصِح قَصْرُ بعضِ المعلومات والمراداتِ عليه دون غيره.

---

(١) كذا في الأصل، ومفاد قوله: «وكراهية الضدين» هو نفس مفاد قوله: «وكراهيتهما»؛ فالمناسب حذفه، على أنه ليس موجودًا في الغنية للشارح ١/٥٨٠.

(٢) في الغنية للشارح ١/٥٨٠: قالوا.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الغنية للشارح ١/٥٨١.

* قلنا: هذه الشبهةُ مُنْتَقَضَةٌ ؛ لِمَا قَدَّمناه، وقد نقضتُموها على أنفسكم حيثُ قلتُم: إنه سبحانه لا يُوصَفُ بالاقتدار على مقدورات العباد مع كونه سبحانه حَيًّا.

* فإن قالوا: إنما يُصَحِّحُ كونَ القادر قادرًا: كونُه حَيًّا وكونُ ذلك الشيءِ مِمَّا يَصِحُّ كونُه مقدورًا ؛ ولم يَجِب ما قلتُم.

* قلنا: فما أنكرتُم مِن مِثْلِ ذلك في المعلومِ والمرادِ، وهو أن المُصَحِّحَ لكونه عالِمًا ومريدًا: كونُه حَيًّا وكونُ ذلك الشيء مِمَّا يَصِحُّ كونُه معلومًا ومرادًا ؟!

ويقالُ لهم: فيجبُ إذا كان العالِمُ مِنَّا هو المُعْتَقِدُ [للشيء على ما هو به مع سكون النفس، وكان حالُ القديم في كونِه فاعلًا كحال المعتقِد][1] مِنَّا باعتقاده وعلمه، وثَبَتَ مِن أصلكم: أنه عالِمٌ لذاته ؛ فهو إذًا بمعنى المُعْتَقِد لذاتِه، وإذا كان كذلك صَحَّ كونُه مُعْتَقِدًا لكلِّ ما يَعْتَقِدُه المُعْتَقِدُ مِنَّا، وأن يعتقدَ[2] الشيءَ على ما هو به وعلى خلاف ما هو به وعلى وجه الظن والتخمين ؛ حتى يكونَ ـ بكونه عالِمًا لنفسه ـ مُعْتَقِدًا لكلِّ ما يَصِحُّ أن يعتقدَه مُعْتَقِدٌ ؛ وهذا يُوجِبُ أن يكونَ هو تعالى عالِمًا جاهلًا ظانًّا، تعالى اللهُ عنه.

* فإن قالوا: إنما لم يَجُزْ ذلك في حَقِّه ؛ لاستحالة أن يجتمعَ له الوصفُ ونقيضُه.

* قلنا: اعتلالُكم بمنع دخولِ الاختصاص في المعلوم المعتقَد يُوجِبُ عليكم ما ألزمناكم.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة مِن الغنية للشارح ١/٥٨١.

(٢) أي: وصح أن يعتقد.

❊ **فإن قالوا:** إنما يلزمُ ذلك[١] في الاعتقاد؛ لأنه يُوجِبُ جَمْعَ الضدَّين، وذلك محالٌ، والإرادةُ للشيء وضِدِّهِ لا إحالةَ فيه.

❊ **قلنا:** هذا فاسدٌ؛ فإن إرادةَ الضدين مع العلم بتضادِّهما ضِدَّانِ لا مَحَالةَ، وذلك بمثابةِ الإرادةِ والكراهيةِ للشيء الواحد على وجهٍ واحدٍ.

هذا كُلُّه مِمَّا ذَكَرَهُ القاضي في الرَّدِّ على هؤلاء؛ حيثُ جمعوا بين العلم والإرادة، ولو طُولِبُوا بوجهِ الجَمْعِ لم يجدوا إلى إبداءِ جامعٍ سبيلًا.

❊ **فإن قالوا:** الجامعُ بينهما أن كلَّ واحدٍ منهما صفةٌ قديمةٌ مُتَعَلِّقَةٌ.

❊ **قلنا:** فَلْتَتَعَلَّق الإرادةُ بالقديم سبحانه وبالباقي وبالمُحَالات كالعلم.

وقال الأستاذُ أبو إسحاق: إذا أرادَ أحدُ المُرِيدَين حركةً وأرادَ الثاني سكونًا، فالباري سبحانه يريدُ ما عَلِمَ أنه يَقَعُ، وهو المرادُ حَقًّا، والثاني مُتَمَنًّ غيرُ مريدٍ، والقديمُ سبحانه لا يُوصَفُ بالتَّمَنِّي، وهذا كما أنه وَجَبَ كونُه عالِمًا ولم يَجِبْ وصفُه بضروب الاعتقادات، كالجهلِ والظنِّ.

بيانُه: أن يعتقدَ شخصٌ كونَ زيدٍ في الدار، وكان فيها، ويعتقدَ معتقِدٌ آخرُ أنه ليس فيها؛ فلا يَجِبُ أن يثبتَ للباري سبحانه حكمُ الاعتقادين، بل يثبتُ له حكمُ العلمِ دون الذي ثبتَ للمعتقِد الثاني مِن الجهل؛ فكذلك نُثْبِتُ[٢] له حكمَ الإرادةِ دون التمني.

وأجابَ بعضُ أصحابِنا بجوابٍ آخَرَ فقال: إذا أرادَ المريدان ضِدَّين، ووَقَعَ في المعلوم وقوعُ أحدِهما دون الثاني، فالإرادةُ القديمةُ مُتَعلِّقةٌ

(١) زاد الشارح في الغنية ٥٨١/١: يعنون: الجمع بين الشيء ونقيضه.

(٢) في الأصل: نحكم. والتصحيح من الغنية للشارح ٥٨٢/١.

بالمرادين: أحدُهما بأن يَقَعَ والثاني بأن لا يَقَعَ؛ فالإرادةُ الأزليَّةُ إرادةٌ لوقوعِ أحد الضدين كراهيةٌ للثاني.

❊ **وتَمَسَّكَ الجُبَّائِيُّ بطريقةٍ أخرى على حدوثِ إرادة الباري تعالى بأن قال:** لو كانت الإرادةُ قديمةً، لاستحالَ إطلاقُ النفي والإثبات فيها، كما يستحيلُ ذلك في العِلْمِ، يقالُ: «يريدُ ولا يريدُ»، كما يقالُ: «يَخْلُقُ ولا يَخْلُقُ»، ولا يقالُ: «لا يَعْلَمُ»، وقد قال سبحانه: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، و﴿كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦].

❊ **قلنا:** أليسَ قد قال تعالى: ﴿أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ﴾ [يونس: ١٨]؟

❊ **قالوا:** معناه: بما يَعْلَمُ خِلافَهُ.

❊ **قلنا:** كذلك قولُه: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، تأويلُه: يريدُ بكم خِلافَ العُسْرِ؛ فَعَبَّرَ عن المعلوم بالعلم وبالمراد عن الإرادة؛ لوجوبِ اقترانهما. و[كذلك][1] قولُ السلف: «ما شاءَ اللهُ كانَ وما لم يَشَأْ لم يكن»، وتأويلُه: ما شاءَ أن لا يكونَ لا يكونُ.

وأما الكراهيةُ فإنها نفسُ الإرادة[2]، وإرادةُ اللهِ تعالى للشيءِ كراهيةٌ لِضِدِّهِ أو لعدمِ مراده.

فهذه شبهةُ الخصومِ، ومَنْ أحاطَ بأصولها هانَ عليه كلُّ ما يتفرَّعُ عليه منها، مِمَّا أَضْرَبْنَا عن ذِكْرِهِ.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة مِن الغنية للشارح ٥٨٢/١.

(٢) في الغنية للشارح ٥٨١/١: وقوله: ﴿كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾ فالكراهة نفس الإرادة...

هذه جملةُ القَوْلِ في أحكام الإرادة، فأما إقامةُ الدليلِ على أنه سبحانه مريدٌ للكائنات، فقد أَخَّرْنَاها إلى أحكامِ الأفعال ومسائلِ القُدَرِ، على ترتيب كتاب «الإرشاد»، واللهُ وليُّ التوفيق.



فهرس الموضوعات

المَوْضُوع	الصَّفْحَة

المَوْضُوع	الصَّفْحَة

الموضوع	الصفحة

المَوْضُوع	الصَّفْحَة

المَوْضُوع	الصَّفْحَة

